IGLESIA Y RELIGIÓN EN LOS ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ

José Luis Mora Mérida

COLECCIONES MAPFRE 1492

Los Estados Unidos han moldeado sus confesiones religiosas a lo largo del tiempo, a excepción quizá de la católica. De igual manera, los distintos movimientos religiosos y confesiones también han moldeado al país. Por tanto, Norteamérica necesita aceptar todas y cada una de sus manifestaciones para alcanzar su propia y total identidad, pues los norteamericanos no se sienten tan unidos por la sangre y sí por una convicción o por un gran sueño. De aquí que, al menos en el período colonial, las dos grandes confesiones religiosas tuvieran sus zonas de influencia, a veces sin contactos entre sí. El protestantismo dominó en el proceso de independencia. Por ello, esta fe religiosa fue la inspiradora de la ideología del naciente estado. En Canadá, el proceso fue muy singular cuando la población francófona y católica quedó bajo el control de una minoría protestante, al entrar a formar parte del imperio británico. El autor aborda en esta obra el estudio de las confesiones religiosas, imbricándolas en el acontecer social y político de la América del Norte.

José Luis Mora (Baena - Córdoba, 1943). Doctor en Historia de América. Profesor de Historia de la Iglesia en América, Universidad de Sevilla. Presidente de la Asociación de Historiadores Latinoamericanos Europeos (AHILA). Obras: *La sociedad paraguaya en la primera mitad del siglo XVII* (1973), *Iglesia y sociedad en Paraguay en el siglo XVIII* (1978), *La Iglesia en la historia de las Américas* (1991).

Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo

IGLESIA Y RELIGIÓN EN LOS ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ

Director coordinador: José Andrés Gallego
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-369-4 (rústica)
ISBN: 84-7100-370-8 (cartoné)
Depósito legal: M. 20235-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

JOSÉ LUIS MORA MÉRIDA

IGLESIA Y RELIGIÓN EN LOS ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ



ÍNDICE

APÉNDICES

Aunque de forma indirecta, como debe ser en nuestro caso, la división del Nuevo Mundo en dos esferas de influencia durante el siglo XVI nos obliga a empezar este estudio dentro de esta misma línea. Es un detalle que se olvida fácil y frecuentemente en los estudios y manuales al uso. Por eso, y para no favorecer este típico y tradicional esquema de planteamiento, es por lo que vamos a dedicarle unas páginas iniciales al tema de las misiones, al menos de las que funcionaron en territorios que después pasarían a formar parte de los Estados Unidos.

No se trata de una mera reivindicación circunstancial, aprovechando unos años en que, por un lado, los llamados hispanos de los actuales Estados Unidos y, por otro, algunos historiadores americanistas especializados en la historia colonial norteamericana, nos vienen insistiendo una y otra vez en la necesidad que tienen los norteamericanos de alcanzar su propia y total identidad cultural. Por eso, esta parcela sociocultural y religiosa del primer cristianismo que se implantó en la zona de influencia política, de origen y mantenimiento español, debe ocupar el lugar que le corresponde en la historia religiosa de los Estados Unidos.

Sin embargo, este mismo paralelismo no se da en el caso canadiense. Tal vez por la raíz francesa de la fe católica que se implantó en aquel territorio; o tal vez, también, por la fácil extrapolación que se suele hacer, con harta frecuencia, al presentar a las instituciones eclesiásticas, especialmente a las órdenes religiosas, como aliadas y colaboradoras de los «poderes» coloniales canadienses, es decir, se suele presentar a los frailes y religiosos, sobre todo a los recoletos y a los jesuitas, como los introductores en el Canadá de comienzos del siglo XVII de nuevos elementos de control indígena y, por otro lado, de nuevos

INTRODUCCIÓN

Aunque de forma indirecta, como debe ser en nuestro caso, la división del Nuevo Mundo en dos esferas de influencia durante el siglo XVI nos obliga a empezar este estudio dentro de esta misma línea. Es éste un detalle que se olvida fácil y frecuentemente en los estudios y manuales al uso. Por eso, y para no favorecer este típico y tradicional esquema o planteamiento, es por lo que vamos a dedicarle unas páginas iniciales al tema de las misiones, al menos de las que funcionaron en territorios que después pasarían a formar parte de los Estados Unidos.

No se trata de una mera reivindicación circunstancial, aprovechando unos años en que, por un lado, los llamados hispanos de los actuales Estados Unidos y, por otro, algunos historiadores americanistas especializados en la historia colonial norteamericana, nos vienen insistiendo una y otra vez en la necesidad que tienen los norteamericanos de alcanzar su propia y total identidad cultural. Por eso, esta parcela territorial, cultural y religiosa del primer cristianismo que se implanta en su zona de influencia política, de origen y mantenimiento español, debe ocupar el lugar que le corresponde en la historia religiosa de los Estados Unidos.

Sin embargo, este mismo paralelismo no se da en el caso canadiense. Tal vez por la raíz francesa de la fe católica que se implanta en aquel territorio, o tal vez, también, por la fácil extrapolación que se suele hacer, con harta frecuencia, al presentar a las instituciones eclesiásticas, especialmente a las órdenes religiosas, como aliadas y colaboracionistas de los «poderes» coloniales canadienses, es decir, se suele presentar a los frailes y religiosos, sobre todo a los recoletos y a los jesuitas, como los introductores en el Canadá de comienzos del siglo XVII de ciertos elementos de control indígena y, por otro lado, no de meros promotores de una

fe entre gentes paganas. Es éste un dato que, en nuestro caso, tendremos que tratar de equilibrar, si es que ello lo creemos necesario en una historia que se presenta en commemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América.

Porque no se trata, al menos en nuestra opinión, de orientarse o defender posturas historiográficas antagónicas en los albores del siglo XXI. Pero, ciertamente, hay que introducir matices y aclaraciones a la hora de escribir una historia en la que se vio involucrada la Iglesia, al menos en el caso de la católica, así como sus instituciones. Y mucho más aún cuando esa historia se ha visto manipulada algunas veces por ciertos historiadores demasiado vinculados a alguna confesión protestante, o al menos a alguna derivada de una «reorientada» lectura bíblica, tan frecuente en los Estados Unidos.

Creemos que ya no se puede hablar de que el catolicismo sólo sirvió en los Estados Unidos y en el Canadá para ayudar a controlar política y socialmente a las poblaciones indígenas, al menos con las que los misioneros entraron en contacto. Este contacto global con las poblaciones indígenas, y también con varios miles de colonos blancos o de origen europeo para entendernos, debió producir algo más que un simple control social. Produjo una impronta de fe y una forma concreta de hacer cultura que fue de las más brillantes y de la que los actuales Estados Unidos pueden estar más orgullosos.

Como se nos suele decir, un país con una fe tan extendida, como parece deducirse del dato de que el 95 por 100 de los norteamericanos se declaren vinculados de una u otra forma al protestantismo, al catolicismo o al judaísmo, podría indicarnos que nos encontramos ante el país más religioso del mundo. Sin embargo, por otro lado, apenas el 45 por 100 participa activamente en el culto semanal de su respectiva confesión. Son éstas las típicas contradicciones de un país que, desde el punto de vista numérico, es entendido como el país protestante mayor del mundo, lo mismo que judío, si exceptuamos a Israel, y también se está acercando a serlo católico. Extrapolando mucho algunos términos y matizándolos hasta extremos inverosímiles, esta afirmación también se le podría aplicar al Canadá, buscando facilidades para poder continuar con nuestras reflexiones generales. Y es que no resulta posible entender a estos dos grandes países y comprender su compleja cultura, si es que no tratamos de evocar, de alguna forma, su religión, su religiosidad, su espíritu religioso en las distintas facetas. Por eso hablábamos antes de la ne-

cesidad que tienen, al menos los Estados Unidos, de llegar a aceptar históricamente todas y cada una de las manifestaciones.

Efectivamente, porque si los Estados Unidos han ido moldeando a sus confesiones religiosas a lo largo de los tiempos, seguramente excepción hecha de la católica, no es menos cierto que los distintos movimientos religiosos y confesiones también han ido configurando al país. Y es que las distintas iglesias asentadas en Norteamérica siempre han participado en todos los combates librados en el país, y ello ya sea en el período denominado «puritano» de los siglos XVII y XVIII, en el llamado «metodista» del siglo XIX, o en el más pluralista que se implanta en el siglo XX. Clérigos y laicos de fe profunda los vemos ya en los primeros encuentros o choques con las poblaciones aborígenes, en la discusión por la conveniencia de romper la tutela británica, en la lucha contra la esclavitud y otras muchas formas de injusticia social, etc.

De una u otra forma, todo americano tiene conciencia de encontrarse en la «Tierra Prometida», así como de ser él mismo la persona elegida para que el país pueda cumplir la misión de «civilizar» al resto del mundo.

Curiosamente, los norteamericanos, y de lo que vamos a decir también están contagiados los canadienses, no se sienten tan unidos por la sangre, y sí por una convicción o por un gran sueño. Fue la idea de llevarlo a efecto por lo que todas las confesiones religiosas tuvieron que aceptar convivir en cierta paz, así como distribuirse, en cierto sentido, el territorio donde efectuaban sus actuaciones. De aquí nacería el denominado tradicional liberalismo norteamericano. Por eso, al menos durante la denominada época colonial, las dos grandes confesiones religiosas, el protestantismo y el catolicismo, tuvieron sus zonas de influencia bien delimitadas, incluso, a veces, sin llegar a tener contactos entre sí. Pero como, por otro lado, la parte que llevó la voz cantante en el proceso independentista fue la protestante, esta fe religiosa fue la que inspiró la ideología del naciente estado.

Esta circunstancia motivaría que, a partir de la independencia, fuesen los sectores protestantes los que mediatizaran la vida política, alejando a los «papistas» y marginando a los católicos de los distintos estados federados, conforme éstos se fueron vinculando al nuevo país. Fue el mismo con que nos encontramos en el Canadá, sobre todo cuando se produce la anexión del país acadiano al dominio británico. Fue en el Tratado de París de 1763: con él en la mano, una población mayoritariamen-

te francófona y católica cayó bajo el control de una relativa minoría protestante, lo que también sucedería años más tarde.

El hecho de que la ideología religiosa de matiz protestante se radicalizase en la vida política norteamericana, motivaría dos hechos de gran importancia: la relativa separación entre fe e Iglesia, y la necesidad que tuvieron las sucesivas oleadas de inmigrantes de vincularse a alguna de las iglesias, a fin de no quedar marginados o aislados en un mundo y en un ambiente desconocido y, a veces, hasta hostil. No había más remedio que aclimatarse religiosamente, para no verse o sentirse fuera de lo que con mucha rapidez allí empezó a llamarse «americano».

Por eso no debe extrañarnos que haya tantas confesiones religiosas, y que, en ellas, nos encontremos desde antiguos conflictos religioso-políticos europeos, hasta constituciones étnicas o raciales, pasando por un cierto regionalismo y hasta una determinada estratificación social. Es cierto que en algunos casos también se da un especial rechazo del catolicismo, lo que no debe extrañarnos si recordamos lo que ya hemos indicado: los protestantes se sienten más americanos que todos los demás.

Es muy posible que Max Weber, cuando redactaba su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo,* aunque partía del análisis filosófico-teológico que esta confesión religiosa había efectuado en Europa, tuviese en la mente la profunda impronta con la que este credo marcó la vida norteamericana. Las características con las que se suele catalogar a estas iglesias nos llevan a ello. Se empieza por el *utilitarismo,* pues la religión y toda la actividad que genera debe estar al servicio del individuo y de la sociedad. Sigue un profundo *ativismo,* con el que se quiere demostrar constantemente las capacidades del ser humano, porque, además, la vida se mira desde un prisma optimista, y también porque las distintas confesiones necesitan reclutar nuevos miembros para seguir sobreviviendo ante la excesiva competitividad. Ello les lleva a un tajante *pragmatismo,* pues tanto los hombres, como su actividad y los métodos aplicados a ella, están siendo juzgados constantemente por su eficacia, y en la medida en la que alcancen resultados concretos que puedan ser contabilizados y tabulados estadísticamente. Finalmente, el excesivo *pietismo* a que están sujetas las diversas confesiones, lo mismo que el *puritanismo* general. Y es que lo que importa es la sociedad, el grupo, y la religión sirve para sentirse unidos, incluso en la propia democracia. La democracia es también una forma de demostrar la desconfianza que se siente ante el autoritarismo, o ante cualquier fórmula en la que se pueda «perder» el individuo.

Desde luego, con estas generalidades hemos podido pecar de simplistas o de aplicar los hechos con excesiva generosidad. De cualquier forma, creemos que pueden servir para entender algo mejor muchas de las interpretaciones que siguen.

También debemos indicar que usaremos los términos iglesia, credo, confesión, denominación con una cierta amplitud, esperando que puedan ser entendidas correctamente en su propio contexto.

Desde luego, con estas generalidades hemos podido pecar de simplistas o de aplicar los hechos con excesiva generosidad. De cualquier forma, creemos que pueden servir para entender algo mejor muchas de las interpretaciones que siguen.

También debemos indicar que usaremos los términos iglesia, credo, confesión, denominación con una cierta amplitud, esperando que puedan ser entendidas correctamente en su propio contexto.

MISIONES EN LA ANTIGUA NUEVA ESPAÑA

Un pequeño grupo formado por miembros de la naciente Compañía de Jesús acompañó a Pedro Menéndez de Avilés en su famosa expedición de 1565. Eran los sacerdotes Pedro Martínez y Juan Rogel, y el hermano coadjutor Francisco Villarreal, a los que se les había encargado que predicasen y actuasen contra los calvinistas franceses que ya se habían instalado en Florida. Éstos, desde su misma llegada, se preocuparon de predicar el Evangelio a los indígenas de la zona. El éxito fue más bien escaso y la actuación efímera, pues muy pronto el padre Martínez era asesinado por los indígenas, lo que ha sido interpretado como el primer martirio jesuita en América. Por su parte, tanto el padre Rogel como el hermano Villarreal abandonaron la misión, trasladando su campo de actuación a las Antillas.

De todos modos, la acción misional en Florida no fue del todo abandonada por los jesuitas. Un nuevo equipo de miembros de la Compañía vino a retomar la acción anterior. En esta ocasión sí pudieron permanecer más tiempo, trabajando con los indios sin muchos problemas, aunque sin ningún éxito efectivo. Sin embargo, poco después, en 1571, se produjo un nuevo levantamiento indígena, produciéndose el martirio de dos sacerdotes y de seis hermanos coadjutores, lo que provocó que los supervivientes desistieran de la labor y abandonasen la misión de Florida.

Cuando se [illegible] en México [illegible] acerca de la realidad de esta incipiente misión, así como del sistema misional que los jesuitas [illegible] [illegible]

Capítulo I

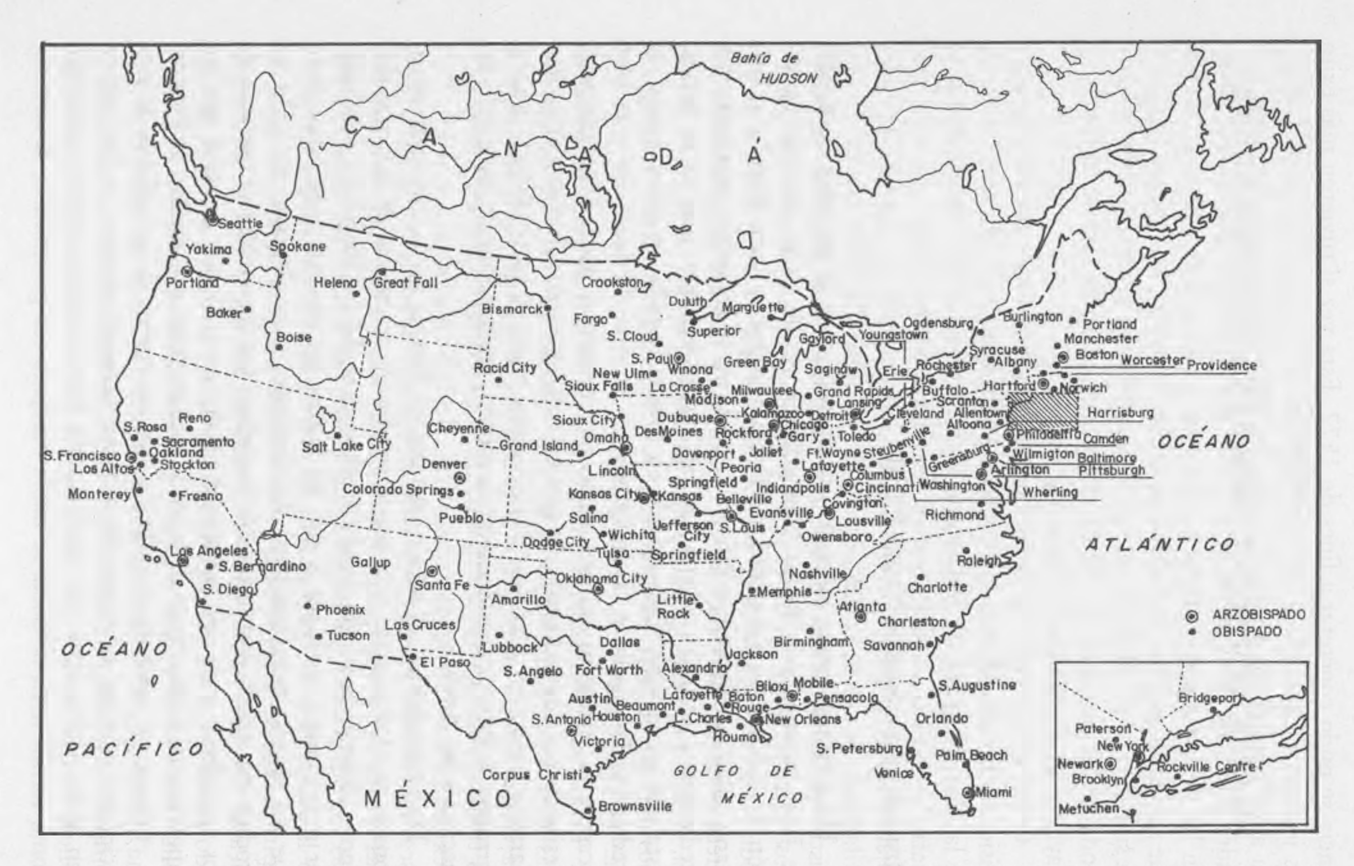
MISIONES ESPAÑOLAS Y CREDOS EN LOS ESTADOS UNIDOS

MISIONES DE LA ANTIGUA NUEVA ESPAÑA

Un pequeño grupo formado por miembros de la naciente Compañía de Jesús acompañó a Pedro Menéndez de Avilés en su famosa expedición de 1567. Eran los sacerdotes Pedro Martínez y Juan Rogel y el hermano coadjutor Francisco Villarreal, a los que se les había encargado que predicasen y actuasen contra los calvinistas franceses que ya se habían instalado en Florida. Éstos, desde su misma llegada, se preocuparon de predicar el Evangelio a los indígenas de la zona. El éxito fue más bien escaso y la actuación cruenta, pues muy pronto el padre Martínez sería asesinado por los indígenas, lo que ha sido interpretado como el primer martirio jesuita en América. Por su parte, tanto el padre Rogel como el hermano Villarreal abandonaron la misión, trasladando su campo de actuación a las Antillas.

De todos modos, la acción pastoral en Florida no fue del todo abandonada por los jesuitas. Un nuevo equipo de miembros de la Compañía vino a retomar la acción anterior. En esta ocasión sí pudieron permanecer más tiempo, trabajando con los indios sin muchos problemas, aunque sin ningún éxito práctico. Sin embargo, poco después, en 1571, se produjo un nuevo levantamiento indígena, produciéndose el martirio de dos sacerdotes y de seis hermanos coadjutores, lo que provocó que los supervivientes desistieran de la labor y abandonasen la misión de Florida.

Cuando se tuvieron en México noticias acerca de la realidad de esta incipiente misión, así como del sistema misional que los jesuitas pensaban aplicar, se solicitó que también allí fueran enviados estos religiosos. Como también en la Corte se había barajado esa posibilidad, la circuns-



Administración eclesiástica católica en Estados Unidos. Fuente: *Atlas zur Kirchen Geschichte,* Friburg, 1987, pág. 146.

tancia se pudo concretar a fines de 1572. Esta vez sí tuvieron más éxito los jesuitas, llegándose a alcanzar la situación administrativa de provincia autónoma ya en 1580. Cuando en 1591 visitó la nueva provincia el padre Diego de Avellaneda, recomendó que la primera misión que abrieran los de la Compañía fuese en Sinaloa. A ella enviaron dos sacerdotes, que sufrieron muy pronto el martirio. Sin embargo, los jesuitas siguieron en su esfuerzo y realizaron nuevas fundaciones en la zona. Sucesivamente fundaron las misiones de los chichimecas y, después, las de la Sierra de Nayarit, las de Parras, Tepehuan y Topía.

Contamos con suficientes noticias acerca del funcionamiento de estas misiones. En un informe que envió a Madrid en 1609 el entonces virrey de la Nueva España, se indica que las misiones llamadas de Sinaloa eran cuatro, organizadas en lo que se denominaba «doctrinas». En ellas trabajaban 44 religiosos, dos en cada doctrina, siendo la primera de todas la llamada, también, de Sinaloa, en la que ya se contaban más de 20.000 cristianos. Nota curiosa en esta doctrina era que más del doble de los indios bautizados era el número de los que solicitaban bautismo, al que no podían acceder por falta de preparación, la que no se le podía dar por carecer de personal cualificado. A continuación venían las misiones de Topía, en las que ya se contaban más de 10.000 indios bautizados, y muchos más que seguían solicitando el bautismo, en las mismas condiciones que los anteriores.

Estas misiones jesuíticas, promotoras de las que después se fundarían más al norte, tuvieron un estilo peculiar, que ha sido definido de una forma vulgar como el estilo de la eficacia. Efectivamente, así lo fue, porque las tradicionales órdenes mendicantes, las que habían trabajado en la zona mexicana desde un primer momento, de una manera especial los franciscanos, llevaron un equipamiento espiritual y una metodología pastoral más propia de los años pretridentinos. Pero los jesuitas, tanto por sus propias Constituciones, como por todas las circunstancias que habían rodeado la configuración de la orden, aportaron una nueva visión, un nuevo espíritu, que se manifestaba, sobre todo, en una necesaria voluntad de eficacia. De aquí partía, como no podía ser menos, y así ha sido presentado repetidas veces, un preciso cálculo de los medios y de los fines, una aplicación constante por alcanzar su lema de *A mayor gloria de Dios,* y una profunda convicción de que esta meta era precisamente la que le competía a la Compañía de Jesús. Todos estos principios y cualidades se aplican en las misiones, en los colegios, en las residencias..., en nuestro

caso, en todos los lugares de trabajo pastoral de la Nueva España, que es la zona que ahora mismo nos interesa.

Todo lo que venimos diciendo, junto con las fechas de aparición de las zonas militarizadas, que acompañaban a las misiones, al norte de la Nueva España, nos dan una precisa idea de la impresionante expansión mexicana: Nueva Vizcaya (1562), Nuevo León (1579), Nuevo México (1598), Coahuila (1687), Texas (1718), Sinaloa (1734), Nuevo Santander (1746) y California (1767). Todas ellas permanecieron bajo el control administrativo de la Nueva España, a pesar de las diversas tentativas que hubo en varios momentos por darles una organización autónoma. En todas estas regiones se organizaron las distintas doctrinas, bajo el control de las órdenes religiosas, sirviendo todas ellas de preparación para las denominadas «misiones de la California», de una forma un tanto genérica. Muchas de ellas funcionarían en territorios que, pasados algunos años, dependerían de los Estados Unidos de Norteamérica. De éstas, haremos un poco de historia.

La primera tentativa misionera de las Californias se debe a los frailes franciscanos, que habían llegado a México ya en los primeros años del gobierno de Cortés. Sin embargo, todos los esfuerzos que realizaron los buenos frailes menores por asentarse en la zona resultaron vanos, incluso un segundo, mucho más intenso, que efectuaron el año 1596. Situación similar tuvieron que vivir los frailes carmelitas en 1611, cuando también trataron de fundar allí su propia misión. Así quedaron las cosas.

En 1672 iniciaron los jesuitas los trámites, solicitando permiso para fundar misiones en aquella zona. Desde un primer momento tuvieron mucho éxito, por lo que se les aplicó a la administración pastoral de aquella zona. En el trabajo destacaron, sobre todo, tres pioneros, en todos los sentidos, los sacerdotes Juan María Salvatierra, el tridentino Eusebio Kino y Juan de Ugarte. Diversas tentativas evangelizadoras, acompañadas de otras militares, se efectuaron durante los años 1683 y 1685, estando en todas ellas el padre Kino. Enseguida entra en escena el padre Salvatierra, quien, desde 1680, ya trabajaba en las misiones situadas en Nueva Vizcaya, habiendo solicitado varias veces se le permitiera acceder a las misiones de California. De todos modos, la preparación para la definitiva organización de las misiones de esta zona fue lenta y estuvo muy bien planificada, pues el padre Salvatierra, además de su experiencia misionera, había sido rector del colegio de México y maestro de los novicios, contándose entre las personas que se podían considerar amigas del entonces

virrey de la Nueva España. Con todos estos condicionantes fue como se presentó la propuesta a las autoridades pertinentes para organizar misiones en California. La novedad de éstas sería que no tendrían apoyo militar, sino sólo financiero y logístico, y así se les concedió el permiso.

En el año 1690 llegó el padre Salvatierra como visitador a las misiones que regentaba la Compañía de Jesús en el noroeste de México. Fue entonces cuando entró en contacto con el padre Kino, aplicado por entonces a las misiones de la Primería Alta. Éste se encontraba, por entonces, muy afectado por los fracasos a que hemos hecho alusión, producidos en los años 1683 y 1685. De todos modos, y de mutuo acuerdo, se decidieron por una nueva tentativa en la zona californiana. Tentativa que, a pesar de todo, también tuvo que ser retrasada, una vez más, debido a un levantamiento indígena y a ciertos desacuerdos que hubo con las autoridades administrativas españolas.

En esta ocasión, el problema se planteó por una simple discusión táctica. Por un lado, el gobierno creía que no merecía la pena arriesgar hombres y dinero en California, aunque, por otro lado, ya se habían recibido ciertos avisos del interés de otras potencias europeas por instalarse en aquella zona. Aprovechando la presión política que ejerció esta circunstancia, se aceleraron las negociaciones, uniéndose a todo ello el que los jesuitas no pedían soldados, ni momentáneamente dinero, por lo que se pudo llegar a un acuerdo en 1697. En el mismo quedaba estipulado que se autorizaba a la Compañía de Jesús a establecer y abrir misiones en California, aunque con la única condición en aquel momento de que no se solicitase ninguna ayuda financiera a las cajas reales, salvo que el Rey o el Consejo de Indias decidieran otra cosa. Por supuesto, todas las tomas de posesión e instalación había que efectuarlas en nombre y representación del monarca hispano.

Como contrapartida a todo este planteamiento, los religiosos jesuitas fueron autorizados a llevar, de forma totalmente privada, algunas milicias armadas que les ayudasen en la defensa ante cualquier ataque por parte de los indígenas. También recibieron una total y absoluta delegación de autoridad y poderes, tanto en el campo administrativo y político, como en el eclesiástico y judicial.

Como se sabía, los fondos necesarios para la expedición ya los había recaudado el padre Salvatierra durante una anterior estancia en la ciudad de México; de su administración y aportación se encargaría el padre Ugarte, quien ya había sido nombrado procurador de las misiones futuras.

Además, el flamante superior padre Salvatierra tuvo la precaución y la osadía de crear un denominado «fondo piadoso», que se iba dotando con las limosnas, donaciones y aportaciones que entregaban los amigos y devotos de los jesuitas. La idea tuvo tal éxito que, con lo que se recaudó, hubo fondos suficientes para que las misiones californianas pudieran ser dotadas de los oportunos medios materiales. Este fondo estuvo vigente hasta la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios americanos.

Pero, volviendo al punto relativo a la fundación de las misiones, debemos decir también que, el mismo año en que se llegó al acuerdo con la administración española, ya el tesorero del puerto de Acapulco, don Pedro Gil, quien era un buen amigo de la Compañía de Jesús, a través del padre Salvatierra, pudo poner a disposición de los religiosos los navíos y pertrechos necesarios para el viaje.

Cuando los primeros expedicionarios llegaron a la bahía de San Dionisio, el recibimiento indígena fue tan hostil que los religiosos tardaron dos años en poder entrar en contacto continuo con los mismos. Mientras tanto, aprovecharon el tiempo para aprender el idioma, el moqui, así como estudiar la metodología misional más apropiada a aquellas condiciones y circunstancias. Empezaron por crear un primer núcleo misional. Desde éste, los jesuitas se dividieron en dos grupos que se dedicaron a buscar nuevas tribus para evangelizar, permaneciendo por el momento en el sur de la península de California. En aquellos primeros años, la actuación tuvo que efectuarse en medio de muchas dificultades y con problemas constantes. Por todo ello, y a pesar del estupendo optimismo de los religiosos, varias veces se estuvo en trance de abandonar lo comenzado.

Por lo que se refiere a la práctica de nuevos métodos misionales, los jesuitas necesitaron captar la mentalidad teológica de los indígenas. En este sentido, los indígenas californianos, lo mismo que sucedía con otras parcialidades autóctonas del norte de América, tenían la creencia en una forma especial del mundo, la denominada energético-espiritual, en cuyo seno vivía y actuaba el llamado «Gran Manitú». Dentro de lo que pudieron comprender, parecía que su religión consistía, sobre todo, en unos ritos iniciáticos que, poco a poco, habían ido desembocando en un cierto chamanismo. La moral era muy individualista y combativa, lo que significaba cierta lejanía de la evangélica que se les estaba predicando. Practicaban la poligamia, con los subsiguientes problemas que ello podía provocar en los que deseasen abrazar el catolicismo.

Todos estos datos, junto con la ya indicada belicosidad natural de es-

tas tribus de indios cazadores, provocaba una cierta y casi constante inseguridad física en los propios misioneros; de hecho, algunos fueron asesinados o martirizados. Incluso, hubo épocas en las que la supervivencia de las misiones ya fundadas dependió del tiempo que hubiera transcurrido desde el último saqueo sufrido.

Por otro lado, las circunstancias naturales y climáticas hacían casi imposible poder adaptar un sistema misional tipo reducciones, ya experimentado especialmente en la zona del Río de la Plata, a pesar de que los religiosos efectuaron diversos intentos. No había forma de evitar el nomadismo indígena, incluso entre los ya bautizados e iniciados en ciertas tareas agropecuarias. Como consecuencia, a los bautizados había que llamarlos de vez en cuando a las denominadas «misiones-nodrizas» y, en ellas, tratar de recuperar el tiempo perdido, empezando de nuevo a evangelizarlos.

Sin embargo, esta cruda realidad animó a los jesuitas a organizar unos grupos de catequistas laicos, de entre los mismos indios, con los que se trató de suplir la acción de los religiosos y que sobrevivieran en la conciencia indígena las creencias fundamentales del cristianismo, que ya se les habían inculcado. Al mismo tiempo, se les iba enseñando poco a poco, y una y otra vez, ciertas técnicas agropecuarias muy rudimentarias, con lo que se les procuraba ir haciendo sedentarios, a la vez que se le mejoraban sus personales condiciones de vida. Gracias a esta habilidad, y a que así fue entendida por los propios indígenas, en el momento de la expulsión de los jesuitas de los territorios americanos aún perduraban, en esta zona, 14 de los 17 centros misionales que se habían fundado.

Al mismo tiempo que efectuaban la labor misionera, los jesuitas hicieron algunas aportaciones técnico-científicas acerca de aquella región tan desconocida. En ese sentido destacó el padre Kino, quien, después de múltiples viajes y exploraciones, sobre todo por la zona de los ríos Gila y Colorado, pudo llegar a la afirmación de la peninsularidad de California. Éstos y otros resultados, oportunamente utilizados y acrecentados por el padre Fernando Konsag, dieron lugar a los primeros planos y mapas científicos de California y toda su zona de influencia. Sin embargo, todos estos hechos, así como la aplicación por parte de los de la Compañía de Jesús de lo que se denominaba su «monopolio californiano», conforme a los documentos firmados en 1697, dieron origen a la leyenda que hablaba de las minas de oro que habían encontrado los religiosos en aquella región. Esta patraña se encargaron de incrementarla los esporá-

dicos pescadores de perlas de la costa californiana, que veían cómo su negocio no podía seguir adelante, ante la oposición de los jesuitas, que sabían cómo traficaban de mala manera con los indios. Cuando los religiosos de la Compañía fueron expulsados en 1767, los franciscanos les tomaron el relevo en estas misiones.

Franciscanos y dominicos

Al año siguiente de producirse la expulsión de los jesuitas, desembarcaron seis franciscanos en la misión de Loreto, desde donde pensaban hacerse cargo del resto de las misiones de California. Todos los recoletos que llegaron se encontraban bajo la autoridad del prefecto de misiones fray Junípero Serra, quien tenía una gran experiencia por llevar misionando algunos años en Nuevo México. Como veremos, este gran personaje se nos revelará, en sus nuevas misiones, como el heredero de aquellos santos franciscanos de los primeros años mexicanos, que fueron los que hicieron posible lo que se denominó con acierto «la conquista espiritual».

Nada más llegar, nuestro buen fray Junípero concibió un original plan misionero para la California del Norte. Éste consistía en configurar las misiones en varios puestos, que irían enlazados entre sí, y que estarían guarnecidos por soldados españoles, a fin de darle una cierta seguridad a los mismos. Estos puestos comenzarían en el de San Diego, muy al sur, e irían remontando toda la costa del Pacífico, hasta llegar lo más al norte, mientras se pudiera mantener la seguridad de sus componentes. Como era de esperar, la administración española concedió todo su apoyo a este proyecto, y se trató de ponerlo en marcha con la mayor rapidez.

Así, ya en 1769, fray Junípero Serra fundaría el primer puesto de todo su plan, San Diego. Enseguida, en 1770, haría lo propio con el de San Carlos, y, sucesivamente irían apareciendo las diversas fundaciones, con una impresionante rapidez, hasta alcanzar la más norteña que se denominaría de San Francisco. Por su parte, otro pequeño grupo de franciscanos, desde 1777, fue explorando las tierras situadas al oeste de Sierra Madre, enlazando con las del Alto Colorado y las, ya estudiadas por los jesuitas, del Gila. Éste es el motivo por el que los historiadores especializados consideran a los franciscanos los verdaderos organizadores del mo-

derno poblamiento y administración de la Alta California. Además, en el plano misional, a fines del siglo XVIII, ya habían bautizado y educado para vivir en sedentarismo a más de 30.000 personas.

No obstante, en 1772, los franciscanos fueron compelidos a entregar a los frailes dominicos algunas misiones californianas. El padre superior del convento mexicano franciscano de San Fernando fue el encargado de negociar con los predicadores, llegándose a la conclusión de que, en vez de ceder los frailes menores las misiones de la Alta California, tal como se sugería, los dominicos se podrían encargar de renovar las antiguas misiones jesuíticas de la península de California. La propuesta fue aceptada, lo que significó que los nuevos regentes de las misiones de la Baja California retornasen al método misional jesuítico de semirreducciones. Los dominicos cumplieron perfectamente con el encargo, y no sólo conservaron todas las que pudieron, sino que, además, fundaron cuatro más, a saber, la del Santo Rosario en 1774, la de Santo Domingo en 1775, la de San Vicente Ferrer en 1780 y la de San Miguel en 1786.

Por su parte, las misiones que se pueden denominar de Nuevo México y Texas iniciaron su andadura en 1598, después de varios intentos y ensayos infructuosos. Todas ellas nacieron del celo que pusieron de manifiesto aquellos diez franciscanos que acompañaron al conquistador Juan de Oñate en sus expediciones por la zona. Enseguida, estos frailes recibieron el apoyo de otros compañeros que, desde 1622, organizaron fundaciones y misiones definitivas, jalonando todo el territorio.

No obstante, en los primeros años de actuación misional no obtuvieron los franciscanos buenos resultados, resultando los enormes esfuerzos casi estériles, a pesar de las informaciones de los frailes que hablan de 80.000 bautizados, hasta el año 1630; son cifras que hay que analizar con mucho cuidado. La raíz del problema la colocaban los buenos frailes menores en su propia falta de preparación. A fin de paliarla, y no sólo en esta zona, fundaron los llamados colegios de misiones, en los que los futuros misioneros alcanzaban la oportuna idoneidad. El que se fundó más próximo a estas misiones de Nuevo México y Texas fue el de Querétaro. Pero, todas estas ilusiones se vinieron abajo cuando se produjo la gran revuelta indígena de 1680, en la que los apaches asesinaron a 23 sacerdotes franciscanos en las misiones de Nuevo México y a tres en las de Arizona, así también como a cerca de 16.000 indios ya bautizados.

Sin embargo, unos años después, los franciscanos trataron de recomenzar todas estas misiones. Diversas dificultades administrativas y de

personal, así como sucesivas revueltas indígenas, sobre todo apaches, hicieron que ello apenas se efectuase de forma esporádica a lo largo de todo el siglo XVIII. Ya a fines de este siglo, los pequeños grupos con que contaban, sólo quince, los unieron a las misiones de California, en un interesante éxodo indígena, que significó la salvación de estas parcialidades.

Por lo que se refiere a la misión franciscana de Texas, apenas comenzó a cobrar cierto relieve hacia comienzos de la última década del siglo XVII, que fue cuando los frailes que acompañaban al explorador y conquistador Alfonso de León empezaron a entrar en contacto con los indígenas de la zona. Sin embargo, a pesar de estas buenas perspectivas, hubo que abandonar el territorio hacia 1693, no pudiendo retomar el trabajo misional los frailes franciscanos hasta los primeros años del siglo XVIII. Pero, curiosamente, desde este momento las misiones texanas conocieron un extraordinario desarrollo, contando en los años ochenta del siglo XVIII con 28 centros misionales y 34 pueblos o parcialidades indígenas, ya en avanzado estado de cristianización.

Situación muy semejante se estaba viviendo en Florida, donde, después de aquellas desgraciadas y sangrantes experiencias que, como vimos atrás, padecieron los jesuitas, un pequeño grupo de franciscanos intentó reanudar la evangelización, allá por los últimos años del siglo XVI. Los resultados fueron muy escasos, incrementándose algo, a fines de la primera década del siglo XVII, cuando estos frailes recibieron el apoyo de otros compañeros, venidos de la isla de Cuba. Como consecuencia, en una Información de 1634, se nos puede hablar de 35 centros misioneros con un total de más de 30.000 indios bautizados.

Lógicamente, todos estos resultados animaron a los franciscanos a avanzar sus puestos misioneros floridianos más hacia las regiones del noroeste. Como consecuencia entraron en contacto con parcialidades apaches a las que trataron de evangelizar. Sin embargo, la excesiva presión que ejercieron sobre los indios las autoridades españolas, provocó una revuelta general en 1657; ello vino a echar por tierra todos los esfuerzos de los frailes. De todos modos, esta misión siempre tuvo una vida lánguida, pues cuando no era la presión española, eran los propios apaches que atacaban a sus congéneres cristianos, o también los ingleses, que ya empezaban a tener intereses en la zona. Por eso, cuando en 1763 Florida pasó a depender de la Corona inglesa, se buscaron misioneros irlandeses o escoceses que pudieran continuar la experiencia de los franciscanos españoles; pero la búsqueda resultó infructuosa.

Pocos años después, en 1783, la península de Florida retornó a la administración española, instalándose allí de nuevo los frailes franciscanos provenientes de Cuba. Pero, en esta ocasión, no pudieron contar con todo el personal necesario para mantener la misión, por ello solicitaron ayuda a los capuchinos del convento de La Habana, que no pudieron ofrecérsela. Unos años después, en 1791, ante la necesidad de personal que seguían padeciendo, pidieron colaboración en algunos conventos castellanos y, hecho curioso que se producía por primera vez, se encontró un solo fraile, apenas, que estuviera dispuesto a marchar a aquellas misiones. Los acontecimientos políticos posteriores, producidos por las guerras napoleónicas en Europa, hicieron que los frailes tuvieran que abandonar estas inconstantes misiones.

Algo parecido, aunque con menor entidad, fue lo que ocurrió con las parcas instalaciones misioneras de la Luisiana, al menos durante las épocas de la dominación española del territorio. Poca disponibilidad de hombres, de medios y de una verdadera y sistemática metodología misionera hicieron fracasar las incipientes experiencias. Sin embargo, ciertos logros espirituales y materiales quedaron allí. Aunque al historiador le sea muy difícil poder calibrar los primeros, los segundos sí pueden ser cuantificables: introducción de animales domésticos; introducción de plantas cultivables, sobre todo las factibles de poder ser utilizadas en la alimentación humana; la aplicación de instrumentos de transporte y del arado romano, así como utensilios de hierro; uso del ladrillo en la construcción de las viviendas; aplicación de técnicas de higiene y de salud, tanto públicas como privadas, etc. Son aspectos que no deben ser abandonados por el interés investigador y dejados a la mera curiosidad turística.

Los credos hasta la Revolución

Varias causas se pueden aportar para explicar por qué algunos ingleses, alemanes, escoceses, irlandeses, etc., se ponen en camino para instalarse en los territorios del norte del continente americano. Lo normal y frecuente era la búsqueda de fortuna, pero el motivo religioso, el poder encontrar la libertad en la práctica de su propia fe, no era nada desdeñable en muchos de ellos. Lo normal fue que se unieran, al mismo tiempo, ambas razones.

Como sabemos, estos colonos van instalándose poco a poco en algunos puestos a lo largo de la costa atlántica, aunque sin entrar, muchas veces, en contacto entre ellos mismos. Ciertas diferencias les impedían establecer comunidades que englobasen a varios establecimientos. Con el paso del tiempo, se fueron animando a penetrar hacia el interior, siguiendo, normalmente, el curso de los ríos.

Desde el punto de vista del credo religioso, podemos dividirlos a todos ellos en tres grandes grupos, aunque, como sabemos, se den las suficientes y oportunas variables. Así tenemos a los *anglicanos,* que son los que se sitúan más al sur; los *congregacionistas,* o de diversas congregaciones, establecidos hacia el norte, y los de los llamados grupos *pluralistas* o *multiconfesionales* en la zona centro, entre los dos anteriores. Vamos a acercarnos a ellos con más detenimiento.

Colonias pluralistas

En una de las colonias del denominado sur, la de Maryland, en otra del norte, Rhode Island, así como en todas las del centro: Nueva Jersey, Nueva York, Pensilvania y Delaware, se trató, por todos los medios, de impedir que se impusiera cualquier tipo de uniformidad religiosa, al menos para los vecinos de credo protestante. Por ello, éstos acordaron muy pronto que lo primero que tenían que hacer era impedir que los católicos pudieran acceder a ningún medio de control político, acusándolos constantemente de intolerantes. Sin embargo, ellos mismos sólo lo fueron con las confesiones protestantes, por eso lo consiguieron en términos muy generales. Éste fue el motivo por el que casi todas las iglesias, e incluso las sectas más «antipapistas», se pudieron establecer en esas zonas. Cada una al servicio de su propia comunidad, porque, normalmente, solían estar constituidas por colonos bien diferenciados. Así, en su seno iría naciendo el típico ambiente de la libertad religiosa protestante, de momento, gracias al impulso de tres grandes personalidades: Roger Williams, William Penn y Lord Baltimore, George Calvert. Su tenacidad hizo que pudieran agruparse las siguientes confesiones que analizaremos a continuación.

Los baptistas

A principios del siglo XVII ya había pasado en Europa la fiebre del radicalismo reformista, era el planteamiento llamado anabaptismo. Apenas quedaban pequeños grupos de mennonitas, enemigos de cualquier credo y siempre enfrentados a todo tipo de liturgia o rito elaborado, así como a todo gobierno o administración clerical.

Sin embargo, la influencia que éstos tuvieron sobre un cierto grupo de «separatistas» ingleses, aquéllos que se habían establecido en las Provincias Unidas de Holanda, fue definitivo. Así nacieron los llamados baptistas, que alcanzarían su mayor éxito una vez establecidos en el continente americano.

Hacia finales de la década de los años treinta del siglo XVII, Roger Williams y sus seguidores fueron expulsados de Massachusetts. Todos ellos emigraron al territorio de Rhode Island, donde fundaron la villa de Providence.

Como era de esperar, muy pronto empezaron a llegar otros grupos de baptistas, que fueron fundando y desarrollando varios establecimientos eclesiásticos de su credo. Por tanto, fue allí, como vemos, donde por primera vez quedó establecido un gobierno con total separación de confesión religiosa y administración civil, y con una incipiente libertad de práctica de la fe personal.

Poco a poco, el credo baptista se fue extendiendo a otras colonias de la región central. Con este incremento y su organización posterior, surgió la primera asociación baptista en Filadelfia, en 1707, que se multiplicó de forma portentosa, sobre todo por el entonces denominado Sur.

Los cuáqueros

El contradictorio y discutible personaje que se encerraba detrás de George Fox había complicado la realidad eclesiástica inglesa, lanzando un complejo movimiento religioso hacia 1648. Éste amenazaba acabar con todo, incluso con la propia Reforma, pues rechazaba la institución papal, la eclesial, la clerical, los sacramentos, todo tipo de liturgia, la predicación, incluso hasta el uso de la propia Biblia. Lo único importante para ellos era lo que denominaban «la luz interior», la profunda inspira-

ción que puede aparecer en cualquier momento en la conciencia de todo ser humano.

Lógicamente, este planteamiento religioso les llevaba a unas reuniones, «conferencias de amigos» como ellos las llamaban, muy silenciosas, en las que todos los asistentes estaban constantemente a la espera de que la *inspiración* cayera sobre alguno de ellos. Cuando esto se producía, el inspirado venía obligado a improvisar un pequeño sermón, una plegaria o una oración.

Como podemos comprender, este planteamiento tan radical para la época no podía buscar sólo el plano o el ángulo espiritual. Otras facetas de este tipo de comunidad eran, por ejemplo, el que los miembros cuáqueros debían tener un comportamiento desprovisto de todo tipo de ornato social. Debían tener siempre cubierta la cabeza, salvo cuando ellos mismos creyeran encontrarse en presencia divina. También tenían prohibido jurar, así como prestarse a colaborar con actos que pudieran significar la violencia o la guerra.

Como los conocían bien en Inglaterra, cuando pensaron instalarse en Nueva Inglaterra tuvieron bastantes dificultades, que volvieron a repetirse en sus intentos por instalarse en Rhode Island y en Nueva Jersey. Unos años después, en 1682, fueron conducidos por William Penn al territorio que le había concedido el monarca Carlos II: Pensilvania.

La tranquilidad que tuvieron, al poder asentarse en un territorio determinado, produjo en el cuaquerismo un buen desarrollo, hasta el punto de que este credo alcanzó un número de creyentes más elevado en América que en la propia Europa. En su nuevo asentamiento establecieron un sistema en el que reinaba una absoluta separación entre la Iglesia y el Estado, así como la más completa tolerancia para con las demás confesiones.

Consecuencia de esta actitud fue una masiva afluencia de inmigrantes hacia esta colonia, hecho y circunstancia que incrementó la variedad de credos y confesiones aún más, no sólo en este estado, sino en las demás colonias.

Por lo que se refiere a los cuáqueros, entraron en un paulatino aburguesamiento, conforme fueron pasando los años y tuvieron que adecuar sus interpretaciones sociopolíticas a una sociedad en constante desarrollo. Se calmó su fervor inicial y su expansión quedó muy restringida. Hacia el año 1756 ya habían perdido el control social y religioso de la colonia, lo que resulta altamente significativo.

Los presbiterianos

Esta confesión religiosa, con un profundo contenido social, estuvo formada por grupos de colonos escoceses, instalados antes en territorios de Irlanda del Norte, quienes a su vez huyeron a Norteamérica ante las presiones de todo tipo que tuvieron que sufrir. Estos son los famosos *Scotch-Irish,* a los que se les unieron algunos calvinistas.

Desde principios del siglo XVIII se instalaron en las colonias de Nueva Inglaterra, ayudados por grupos de ingleses correligionarios, extendiéndose enseguida a todas las colonias centrales, e independizándose institucional y eclesiásticamente.

Se ha calculado que, en vísperas de la independencia de los Estados Unidos, los presbisterianos ya habían superado el número de 100.000 creyentes, cantidad nada despreciable, si la comparamos con la población total que, por entonces, tenían las colonias, que rondaba los cuatro millones de habitantes.

Como era de esperar, tuvieron una activa participación en los hechos independentistas, así como en todo el proceso de expansión y ocupación del medio-oeste y del oeste. Esta circunstancia venía motivada por haberse situado como una de las grandes confesiones del país a fines del siglo XVIII.

Los católicos

Como ya hemos indicado, el credo o confesión católica fue la primera en instalarse en el territorio que, actualmente, ocupan los Estados Unidos. Ya analizamos las fundaciones misioneras y las parroquias que se establecieron en la península de Florida, en Luisiana y el Seno Mexicano, así como en los actuales estados de California, Arizona, Nuevo México y Texas. Todos ellos bajo la protección de la Corona española y regentados por religiosos jesuitas y franciscanos. Vicisitudes con los indígenas y con los conquistadores y colonos blancos de diversa nacionalidad, marcaron la idiosincrasia de estos establecimientos.

También debemos indicar cómo, desde las colonias francesas del Canadá (Nueva Francia), descendieron por la zona de los Grandes Lagos hasta el Misisipí pequeños grupos de religiosos, normalmente también fran-

ciscanos y jesuitas, a la búsqueda de nucleaciones indígenas para proceder a su evangelización. Todo ello ya desde principios del siglo XVII.

En otro orden de cosas, en el territorio de Maryland el gran Lord Baltimore ofreció y estableció las condiciones oportunas para que allí se pudieran asilar los católicos, que aún seguían siendo perseguidos en Gran Bretaña. El hecho se produce oficialmente en el año 1634. En esta misma línea de tolerancia, aunque en esta ocasión por una simple política de prudencia, la colonia de Rhode Island también aceptó a los católicos en su territorio administrativo.

Sin embargo, como en las demás colonias se rechazó la tolerancia religiosa por parte de los protestantes, los católicos vieron cómo, poco a poco, se les iban cercenando sus derechos cívicos en todas las colonias, incluso este hecho se presentó en Maryland y Rhode Island, desde 1654. Sólo en algunos pequeños condados de Pensilvania fueron acogidos los católicos en igualdad de derechos con las demás confesiones protestantes.

Todas estas circunstancias hicieron que los católicos, aunque nunca fueron muy numerosos en las colonias de los Estados Unidos durante estos años, debieron esperar a que se produjera la Declaración de la Independencia para verse como ciudadanos de pleno derecho en el territorio norteamericano. Eran unos 25.000 habitantes los que, durante estos años, eran mirados con un cierto recelo.

Los judíos

El mismo año en que se les cercenaban los derechos civiles a los católicos (1654), llegaba al territorio el primer grupo de judíos. Éstos provenían del Brasil, desembarcando e instalándose en la, por entonces, denominada Nueva Amsterdam.

Como fácilmente podemos deducir, este grupo judaico pertenecía a la tradición sefardita, aunque ya muy integrada en la cultura portuguesa, teniendo como dedicación principal todo lo relacionado con el mundo de los negocios y de las finanzas. Este hecho les facilitó su rápida integración en la sociedad, hasta el punto de que, ya en 1749, la famosa sinagoga de Nueva York acordó abandonar el portugués como lengua oficial en todos sus actos.

Poco a poco, los judíos neoyorquinos se fueron transformando en un

grupo muy selecto y, hasta cierto punto, aristocrático, aunque siempre vinculados a los ambientes financieros, circunstancia que les ayudó para no ser perseguidos en ningún momento por las confesiones protestantes. Su número se calcula alrededor de 2.500 en el año de la Independencia.

Los anglicanos

Son los que, como hemos indicado, se sitúan hacia el sur, tal como se entendía por entonces. Eran de origen británico y su primer establecimiento en el actual territorio de los Estados Unidos fue el famoso de Jamestown, en Virginia, que se efectuó en 1605. Pocos años después, la Iglesia de Inglaterra, en 1624, quedó establecida como iglesia o confesión dominante en el territorio. Más adelante, también lo haría en las colonias de las Carolinas, en 1663, y en Georgia en 1732. Para ello se utilizó eficientemente la presión que podían ejercer las autoridades coloniales, así como el trabajo y la acción pestoral de más de 300 misioneros de la entonces llamada *Sociedad para la Propagación del Evangelio,* que fueron repartidos por todo el territorio de las colonias.

Pero la situación administrativa de los anglicanos era muy confusa, toda vez que las iglesias coloniales dependían del obispo de Londres, al no poder contar con obispos nombrados para los propios territorios. En esta situación, que duró bastante tiempo, el anglicanismo colonial no hacía sino vegetar, pues, además, los pastores eclesiásticos eran muy escasos —apenas 50, en 1702—, debido a la falta de vocaciones en aquellas regiones y a la excesiva endogamia del estamento clerical inglés. La mediocridad solía ser la tónica dominante en ellos.

Por otro lado, la enorme extensión de las parroquias, junto a la escasez de clérigos indicada, fue provocando, cada vez más, el intervencionismo de los denominados *Consejos parroquiales,* que estaban formados, en su mayor parte, por los grandes propietarios de tierras. Éstos solían ser muy celosos de su autonomía y siempre animados a meterse en los asuntos de la iglesia. Esta situación fue haciendo realidad la curiosa y efectiva simbiosis entre el poder civil local y el eclesiástico, y ello en medio de unas tierras en las que los pioneros trabajaban constantemente y donde había que defender de cualquier ataque indio cada palmo de tierra que se incrementaba.

Los congregacionalistas

Pertenecían al famoso grupo de los denominados *Padres peregrinos*, que fueron los que desembarcaron en 1620 del buque *Mayflower*, en Plymouth (Massachusetts).

En el fondo, no eran otra cosa que heterodoxos o separatistas del anglicanismo, y en lo único que creían seriamente era en la iglesia como «comunidad de todas las confesiones». Por lo tanto, rechazaban la jerarquía eclesiástica, las instituciones y todo el paternalismo cívico-teológico en que se desenvolvían los pastores anglicanos. Como era de esperar, con estos planteamientos tuvieron que salir de Gran Bretaña, instalándose primeramente en Holanda y huyendo después a las colonias de los Estados Unidos.

A este primer grupo, muy pronto se le unieron otros pequeños núcleos de calvinistas, constituidos, frecuentemente, por personas cultas y con más medios económicos, así también como otros formados por puritanos.

Estos últimos, muy deseosos de reformar el anglicanismo, pero desesperados de no poderlo hacer en la metrópoli, aun contando con cierto apoyo de la propia Corona, también habían huido al sentirse perseguidos. Éste será el motivo por el que su modélica instalación de la bahía de Massachusetts irá dominando a las demás, sobre todo a la de los *Padres peregrinos*.

Otra de las circunstancias que cooperó en este cambio fue la autonomía que les daba la Real Carta de concesión de tierras e instalación y que, además, les concedía el derecho a tener sus propios magistrados y su propio gobierno. Con todos estos ingredientes, y con los vicios que produce el paso del tiempo en estos casos, se fue estableciendo una especie de teocracia congregacionalista en cada una de las localidades. Así se llegó a situaciones un tanto extremas, pues los opositores a la situación eran marginados o perseguidos, no dudándose, en algunos casos, en llegar hasta la propia eliminación física del disidente.

Ante esta realidad, demasiado opresora, un numeroso grupo decidió huir de la zona. Se instaló en Connecticut, donde fundaron una comunidad que fue evolucionando hacia la confesión presbiteriana que, como vimos, era la que se daba como gobierno una especie de institución jerarquizada, por representantes de los distintos consejos locales, formados tanto por eclesiásticos como por laicos.

Pero en los territorios controlados por los congregacionalistas la situación no terminaba de clarificarse. Las gentes empezaron a decir públicamente que no soportaban más aquel régimen autocrático y absurdo. Hubo que negociar. Las gestiones políticas dieron como resultado la obtención de la llamada *Half-Way Covenant* (1657), acuerdo que significaba la concesión de derechos civiles, incluso a los no creyentes.

Con el paso del tiempo, también los gobernadores nombrados por la metrópoli tuvieron que ejercer ciertas presiones para que los congregacionalistas cedieran en la interpretación de los derechos que, según ellos, les concedía la carta fundacional. Así, aceptaron, o al menos toleraron, todos los demás cultos y confesiones protestantes, quedando suprimido el factor religioso, a la hora de emitir cualquier sufragio, tal como se venía exigiendo. Como sabemos, la reacción de ciertos grupos llegó a crear situaciones un tanto dramáticas, hasta el punto de que, tal como suele interpretase, éste fue el motivo de los famosos procesos de brujería de Salem, en 1692. Incluso, otros grupos se transformaron en una especie de partido político antimonárquico y muy radicalizados en todos sus planteamientos.

El despertar del siglo XVIII

Suele afirmarse en los estudios especializados, con bastante frecuencia, y parece ser que hay datos suficientes para aceptarlo, que, a pesar de este retrato tan religioso de las colonias, y de la situación *eclesiástica* en la que aparentemente vivían los colonos norteamericanos, estos preferían la convivencia en las tabernas más que en los templos y lugares de culto, lo mismo sucedía con los temas de política local o regional que les agradaba más verlos expuestos en los pequeños periódicos o panfletos de la época, que en los sermones de los párrocos y de los pastores o predicadores. Por ello, no era raro oír decir, en aquellos primeros decenios del siglo XVIII, que la América del Norte, la anglosajona, era la región más descristianizada de todo el Occidente, al menos en una interpretación partidaria, como lo era la anglicana.

Desde luego, ya por aquellos años, las iglesias, las confesiones, los credos, habían perdido todo su celo vocacional o misionero y, como consecuencia, todo su poder *fáctico,* si así se puede decir. La sociedad colonial

había ido adquiriendo una total y absoluta confianza en sus propias capacidades laicas lo que se podía observar y ver cómo se aplicaba. La gente se enriquecía y se olvidaba cada día más de la religión; en el norte había una guerra constante, que no invitaba, precisamente, a la reflexión teológica; los clérigos, en muchos casos, se habían convertido en vulgares pordioseros que vagaban por los caminos... Parecía que todo se había conjugado para provocar la decadencia religiosa más grave que había padecido el territorio.

Curiosamente entonces fue cuando dio comienzo lo que ha dado en llamarse *El Gran Despertar*. Este hecho colectivo, anunciado ya hacia 1720 por un grupo de reformados holandeses, muy pronto contagió a ciertos grupos de presbiterianos, ya a finales de la década. El planteamiento consistía en que los hombres debían alcanzar lo que se denominaba «una conversión interior». Desde ese momento podrían llegar a tener un comportamiento en el que la moralidad, la justicia y el amor al prójimo tuvieran prioridad sobre cualquier otra tendencia humana.

A alcanzar estas metas dedicaron toda su actividad personalidades tan dispares como Jonathan Edwars, teólogo y biblista de Massachusetts, quien, desde 1734, se uniría al gran predicador inglés John Wesley, uno de los fundadores del metodismo. Ambos se recorrieron prácticamente todo el territorio, propugnando una vuelta más auténtica al evangelismo más puro.

Su éxito fue relativo, pero consiguieron que ciertas confesiones se les fueran uniendo y apoyando en su campaña. Así, los baptistas empezaron por hacer un gran esfuerzo para atender el trabajo asistencial y pastoral con los pobres y desasistidos, especialmente en las zonas de frontera que, por lo mismo, eran las más conflictivas. En el mismo sentido, aunque unos años más tarde, ya en la década de los setenta, los metodistas se entregaron en alma y cuerpo a revitalizar las mortecinas parroquias anglicanas de Virginia y de Carolina del Norte.

Con el apoyo de todos estos grupos se fue alcanzando una cierta conciencia colectiva, a través de la cual se creía en un Dios justiciero y exigente, pero que, también, era muy generoso en el perdón. Es decir, un principio muy básico, pero fácilmente inteligible por unas personas acostumbradas a una vida dura y austera, aparte de muy predispuestas a aceptar lo que les venían a decir unos predicadores convencidos. Esta dicotomía entre el temor, el miedo y la esperanza de salvación irá marcando estos difíciles años de la vida y del desarrollo norteamericano.

Desde luego, como vemos, esto que se ha denominado *El Gran Despertar* no fue sino un enorme y vigoroso movimiento de masas, sin muchos principios filosóficos o teológicos. Sin embargo, con el paso de los años, los logros y otras consecuencias fueron mucho mayores y más amplios de los que se podía esperar. Por lo pronto, dentro de ciertas confesiones religiosas provocó una profunda división entre los que podemos denominar *conservadores* y *progresistas,* por utilizar términos fácilmente comprensibles hoy, como fue el caso de los presbiterianos y de los congregacionalistas. Sobre todo, la mayor parte de los pastores, y en general de los clérigos, más cultivados o, al menos partidarios de planteamientos estrictamente calvinistas, no podían aceptar dos de los hechos que se estaban dando. Por un lado, que estos predicadores excitasen la emotividad de las personas hasta límites lindantes con el histerismo, con lo que estaban manipulando la voluntad humana a su completo antojo. En segundo lugar, que se le diese tanta importancia a la participación del hombre, de la criatura humana, en todo el proceso de la redención del pecado, y no tanto al de la gracia divina.

Como consecuencia, y de las subsiguientes discusiones y disensiones que se produjeron, y a fin de evitar un cisma latente, las iglesias «oficialistas» no tuvieron más remedio que ceder ante los nuevos planteamientos. Estos se habían refugiado, fundamentalmente, en los credos baptistas y metodistas, a pesar de ser considerados herejes y radicales. La explicación del hecho, de esta aceptación, es fácilmente comprensible: estos credos, o más bien sociocreencias, tal como las definió Henri Desroche en su estudio *Sociología y religión,* conservaban del calvinismo más clásico aquella conciencia estricta en su moral, así como un fuerte, permanente y animoso espíritu misional. Estas actitudes eran las más necesarias y oportunas en aquellos años en que se deseaba «conquistar» el complicado mundo, de lo que, de una manera genérica, se denominaba *El Oeste.*

Como se ha afirmado, con bastante precisión, estos planteamientos socioteológicos desempeñaron un papel primordial cuando se empezó a plantear el tema de la independencia de las colonias. Porque, tampoco hay que olvidar, que el *Gran Despertar* o *Amanecer,* también se presentó con otros significados. Por un lado, iba en contra de la simbiosis que significaba la «tenaza» institucional que representaban la Iglesia y el Estado, apoyada siempre por las ricas familias. También reanimó el radicalismo y el puritanismo, como hemos indicado, pues se trataba de volver

constantemente a la más adecuada u oportuna interpretación de la «Palabra de Dios», tal como aparece en la Biblia, o según los analistas más cualificados. Institucionalizó la constante sociorreligiosa que busca construir en la tierra el «Reino de Dios», perpetuando la esperanza de la venida gloriosa de Cristo, así como la proximidad del fin del mundo. Finalmente, y como era de esperar, produjo la aparición de un fuerte sentimiento de solidaridad entre todas las colonias, que tendría su máxima expresión en el movimiento independentista.

Las confesiones y la Revolución

No es muy fácil simplificar los elementos de una sociedad tan rica, compleja y pluralista, como ya lo era la norteamericana de la segunda mitad del siglo XVIII. Pero, sí contamos con un hecho concluyente que los abarcaba a todos: los descendientes de aquellos primeros puritanos desembarcados; los flamantes discípulos del deísmo, puesto de moda por pensadores de la talla de Locke o Montesquieu; los artesanos y trabajadores cualificados, que habían obtenido cierta información y formación política durante los mejores años del Gran Despertar. Todos se unieron contra lo que denominaron «La Tiranía Británica». Y es que, cuando la persona observa que dispone de amplios espacios, tanto en el campo político como en el religioso, trata de aplicar su libertad y confirmar su propia individualidad. En el caso concreto de los Estados Unidos sucedió que se unió este profundo individualismo con el tradicional y típico antiautoritarismo de los ingleses y de los protestantes, lo que les llevó a una visión optimista del hombre, claramente orientada hacia la autodeterminación política.

También en el campo eclesiástico hubo su preparación. A principios de la década de los sesenta del siglo XVIII, se empezó a preparar en Londres un proyecto, que tenía por finalidad crear un episcopado en la otra orilla del Atlántico, en las colonias. Además, poco después, en 1774, se tomó la decisión de conceder derechos oficiales, en igualdad de condiciones con los protestantes, a los católicos de la provincia de Quebec, ya anexionada al dominio británico, y de ir extendiendo estos derechos, de una manera paulatina, a los demás católicos que vivían más hacia el sur, en la cuenca del río Ohio. Pero, como eran acuerdos metropolitanos, to-

mados sin la más mínima consulta a los consejos provinciales y locales de las colonias, causaron en éstas una profunda repulsa, especialmente en la de Nueva Inglaterra; pero, los flecos de esta repulsa llegaron hasta la propia guerra de la independencia, con ciertos ecos de guerra de religión que aparecieron en algún momento.

De todos modos, en la guerra se pusieron de manifiesto las posturas de los credos. Tanto los cuáqueros como los denominados moravos se negaron a combatir por la independencia. Un numeroso grupo de ingleses se mantuvo fiel a su alianza con la metrópoli, aunque, cuando se firmó la Declaración de Independencia, 19 de los 41 firmantes pertenecían a la iglesia anglicana. En general, todas las demás confesiones y denominaciones, se alinearon en la bandera de los llamados «patriotas», aunque la participación de cada uno podía tener finalidades diferentes. Así, los *Scotch-Irish*, los franceses del oeste, los católicos y los baptistas, iban en contra de los ingleses y de los anglicanos. Otros grupos estaban convencidos de que luchaban por erradicar el «error» y derrotar al «diablo», con un profundo sentimiento providencialista. Pero fueron los presbiterianos de las zonas centrales y los congregacionalistas del noroeste, los que condujeron y organizaron la verdadera orientación hacia la independencia política e institucional. Pero el sentido religioso nunca desapareció.

Por eso, cuando los flamantes nacionalistas norteamericanos comprendieron que habían derrotado a las tropas del «faraón» Jorge III, no tuvieron más remedio que redactar las «tablas» de su nueva «Alianza», su propia Constitución o Ley Política. Aunque ya, en este momento, en las motivaciones de los constituyentes, también pesaron las económicas tanto como las filosófico-religiosas.

Pero, es muy curioso que en la Constitución norteamericana de 1787 no sean utilizados el nombre de Dios ni el término religión; lo que no quita que en su lectura podamos vislumbrar la herencia ideológica de cada grupo religioso. Así, por ejemplo, se puede observar la tradicional desconfianza de los calvinistas hacia la naturaleza humana, según ellos muy corrompida, lo que lleva a indicar constantemente que los derechos de unos deben estar controlados por los de los demás. Lo mismo que cuando se inclinan y deciden instaurar un poder ejecutivo central, procuran que éste sea fuerte y que no necesite en su proclamación de ningún sufragio universal, al menos en aquel momento; ahí tenemos una fuerte influencia y una gran impronta de la aristocracia anglicana y de los congregacionalistas.

En la misma línea son interpretadas algunas de las enmiendas constitucionales que fueron aceptadas en 1791. Los analistas ven en ello la mano y las ideas un tanto libertarias de los cuáqueros y de ciertos grupos separatistas. Finalmente, las confesiones baptistas y presbiterianas, así como otras minoritarias, conseguirían introducir sus propias enmiendas, aunque en esta ocasión en la Declaración de los derechos *(Bill of the Rights)*, ejemplificadas en la que dice:

> El Congreso no podrá hacer ninguna ley que tenga que ver con el establecimiento de cualquier confesión religiosa, o que prohiba el libre ejercicio de la misma.

De todos modos, y de una forma muy oficial, todos los credos estuvieron de acuerdo en no imponer criterios políticos. No sólo porque, ya a finales de la década de los ochenta, observaran que apenas el 5 por 100 de los ciudadanos se confesaba miembro de alguna iglesia o credo establecido. También, y en ello estaban de acuerdo casi todos, una vez que la Iglesia de Inglaterra y todo lo que ella significaba había sido declarada «extranjera» en el nuevo país, se hacía necesario mantener alejados a todos los clérigos de las instituciones políticas y de gobierno, con lo que se aplicaría de forma tajante la clásica separación de la Iglesia y el Estado. No obstante, la aplicación de este principio fue ciertamente traumática en la mayoría de los Estados, retrasándose, en algunos casos, su aplicación, para evitar las tensiones. Este fue el caso de Massachusetts, donde se aprobó, al fin en 1833, e incluso entonces hubo que presentarla casi por sorpresa.

Y es que la realidad norteamericana, aplicada al tema religioso, era casi única en todo el mundo, al menos en aquellos años. Las leyes norteamericanas estaban consagrando un hecho que ya la propia geografía había introducido: una absoluta libertad religiosa, junto a un gobierno federal plenamente civil, y ello sin apenas confrontación. Bastaba con aplicar el principio aceptado por la filosofía política de los gobernantes, es decir, que el Estado no había recibido de nadie, ni de Dios ni del pueblo, algún tipo de poder que le facultase para actuar sobre las conciencias. La revolución política también lo estaba siendo religiosa, aún sin proponérselo.

No obstante, de forma tácita, flotaba en el ambiente un cierto protestantismo «fundamentalista», como si fuera la religión «establecida»,

aunque todas las confesiones eran iguales; como consecuencia, ninguna podía contar con subvenciones oficiales. El campo estaba libre para la actuación de cualquier credo, siempre que su acción se orientase hacia la actividad espiritual o una asimilada. Este fue uno de los motivos para que la tradicional forma parroquial fuera evolucionando hacia la «reunión de los confesores», que, según parecía entre las confesiones protestantes importantes, podía tener más homogeneidad y autonomía. Por lo mismo, el pastor tuvo que modificar sus funciones o asumir otras: unas veces era el «cabecilla» del grupo, otras un auténtico pastor de su comunidad, remunerado por sus propios feligreses. Pero, en contrapartida, los clérigos dejaron de ser los mentores del comportamiento social de su comunidad y perdieron la capacidad de ofrecer la normativa ética para cada momento. A cambio, y como ventaja por la pérdida de esta especie de prestigio clerical, lo *religioso* se integró como elemento esencial y primordial de la cultura del país. Es lo que muchos han denominado «la americanización de las iglesias», que conviene analicemos aunque sea con brevedad.

Lo mismo que había sucedido con la independencia política de las colonias, la mayor parte de las iglesias asentadas en el Nuevo Mundo y que aún conservaban sus raíces y sus ligaduras con Europa, se fueron independizando poco a poco y alcanzando su propia y particular autonomía. No deseaban quedarse rezagadas en la parte que les había correspondido en el «Destino Manifiesto». Por eso, la ideología religiosa, independientemente del siglo que fuese, se fue asociando al patriotismo más exagerado y favoreció la aparición de una creciente vocación imperialista que, muy pronto, caracterizaría a los Estados Unidos.

En este orden de cosas se precipitaron los acontecimientos. En 1784, los seguidores y discípulos norteamericanos del fundador del metodismo, John Wesley, rechazaron su pastoral tutela y constituyeron la Iglesia Metodista Episcopaliana, totalmente norteamericana. Por su lado, los anglicanos fundaron, en 1789, la Iglesia Protestante Episcopaliana, con total separación del clásico anglicanismo metropolitano. Los mismos católicos solicitaron de la Santa Sede que se les erigiera un obispado, lo que una vez obtenido les empujó a pedir que el nombrado fuera la persona propuesta por ellos; así lo fue John Carroll en 1790. Poco después, entre 1792 y 1794, los reformados, fieles al credo holandés, establecieron un Sínodo (Asamblea institucional y administrativa) general para todo el territorio de los Estados Unidos, pero ya independizado del de Amster-

dam. Finalmente, los propios luteranos siguieron el mismo camino unos años después, en 1820.

Sin embargo, a pesar de todo, y tal como ya hemos indicado, flotaba en el ambiente que la confesión más importante, diríamos que la oficiosa, era la presbiteriana. Hasta tal punto se aceptó esta realidad que, casi de forma inmediata, las demás denominaciones o confesiones protestantes fueron adecuándose y organizándose a semejanza de los presbiterianos, es decir, una administración nacional con fuertes visos de parlamentarismo; síntoma inequívoco de la fuerte impronta que se estaba recibiendo del propio sistema de administración civil.

Casi coincidiendo con la conclusión, no sólo cronológica, sino también institucional y religiosa del siglo XVIII, y a modo de balance, podemos decir que funcionaban en el territorio norteamericano alrededor de 3.000 *congregaciones,* dependientes de las distintas confesiones, y que eran instituciones similares a las de los arciprestazgos en el credo católico. Los fieles eran: un 98 por 100 de credo protestante, el resto católicos y judíos. De los primeros, y en términos globales: 650 congregaciones correspondían a los congregacionalistas; 550, a los presbiterianos; 500, a los anglicanos; 500, a los baptistas; 300 a los reformados, y 300, a los cuáqueros (50 a los católicos y 5 a los judíos, aunque la comparación no sea totalmente homogénea).

Desde luego, la Guerra de la Independencia había debilitado bastante, al menos en un sentido global, a todas las confesiones: a los católicos, por su especial idiosincrasia y por la crónica falta de clérigos que siempre padecían para trabajar y conservar la fe; a los anglicanos por su vinculación con la metrópoli y el falso pacifismo de que hicieron gala durante aquellos años; a los congregacionalistas, por su deseo de excesiva autonomía, lo que despertó no pocos recelos... Pero, además de esto, porque en el país se iba asentando, cada día con más fuerza, un planteamiento de corte deísta, en unos casos, y en otros de casi indiferencia religiosa. Ello llevó a algunos credos a «adaptarse», como fue el caso de los baptistas y de los metodistas, que predicaron una especie de voluntarismo, de devoción por el progreso humano, incluso bajo actitudes algo descarnadas, que no les vino muy mal, por coincidirles con la época de lo que se llamó «La Conquista de la Frontera».

RENACIMIENTO DE LAS MISIONES CATÓLICAS

Como venimos diciendo, hasta fines del siglo XVIII no se fueron aclarando todas las perspectivas abiertas en 1776, cuando la Declaración de Independencia. Y por lo que se refiere a los católicos, desde luego no fueron los últimos en levantarse contra la metrópoli. Como consecuencia de esta actitud, y de acuerdo con el texto constitucional, se aceptó oficialmente el nombramiento de un Prefecto Apostólico, en 1784. Este situaría su sede en la ciudad de Baltimore, capital del estado de Maryland, donde los católicos eran más numerosos.

Para desempeñar el cargo, fue elegido por la Congregación de Propaganda el sacerdote norteamericano John Carroll. Éste significaba un estupendo germen esperanzador para la Iglesia Católica en sus relaciones con los nuevos poderes, toda vez que era hermano del representante de Maryland, ciertamente proindependentista, en la Convención de Filadelfia. Como consecuencia más directa, aunque de forma paulatina, conforme los territorios se adherían al nuevo estado, se iba aceptando la tolerancia, para con los católicos, a pesar del radicalismo y del peso específico de los sectores protestantes.

Muy pronto fueron llegando e instalándose religiosos de diversas órdenes, destacando entre ellos los carmelitas y las clarisas. Como efecto de los sucesos revolucionarios franceses, que se produjeron en aquellos años, así como las convulsiones nacionales subsiguientes en otras partes de Europa, los Estados Unidos se presentaron, casi sin darse cuenta, como tierra de asilo para todos aquellos que, por uno u otro motivo, eran arrancados de sus países de origen. Hecho que continuó en los años siguientes, durante el imperio napoleónico y su dominio europeo.

En este estado de cosas, el prefecto Carroll recibió la visita de un representante de la Congregación de San Sulpicio en 1790; éste le ofreció la cooperación pastoral y docente de los sulpicianos, ofrecimiento que fue aceptado, convirtiéndose Baltimore en el principal centro sulpiciano de los Estados Unidos, lo mismo que ya lo era Montreal, en el Canadá, gracias al seminario que fundaron, que era el mejor vivero de vocaciones. Como consecuencia, la Santa Sede renovó su confianza en el prefecto Carroll, acordando erigir una sede metropolitana en Baltimore, nombrándolo a él su primer arzobispo en 1808; como sedes sufragáneas se le dieron las de Filadelfia, Boston y Louisville (Bardstown, hasta 1841), y la flamante de Nueva York. Al mismo tiempo, la congregación de Propa-

ganda creó la Delegación Apostólica de las Antillas, pues hacía falta renovar las misiones de toda esa zona, ciertamente muy abandonadas en los últimos años, donde los problemas con los negros y mestizos de las plantaciones se hacían cada día más agudos. La sede de la misma también se colocó en Baltimore, aunque la complejidad de las jurisdicciones políticas en las Antillas pronto aconsejó que se diversificasen, también, las eclesiásticas; era la única forma de evitar posibles conflictos y enfrentamientos con los gobiernos.

Entre los encargos prioritarios que le hizo la Santa Sede al flamante arzobispo de Baltimore, ocupó uno de los primeros lugares la animación de las misiones directas con los indígenas. El arzobispo delegó esta tarea en el obispo de la Luisiana, coincidiendo estos hechos con la operación de venta de este territorio a los Estados Unidos, que, como sabemos, se hizo realidad en 1803.

La jurisdicción de este obispado era inmensa, extendiéndose desde el Golfo de México hasta el Canadá por el norte, y hasta el Pacífico por el oeste. Sin embargo, la mayor parte de su feligresía indígena estaba formada por los miembros de las tribus y parcialidades de los llamados «Pieles Rojas», indios nómadas, en su mayor parte, que se movían por el espacio comprendido entre los Grandes Lagos y el delta de Misisipí. Esta circunstancia hizo que el territorio de la Luisiana pudiera conservar ciertos lazos con el fuerte núcleo católico de la Nueva Francia, en el Canadá, sobre todo con los establecimientos del cauce del río San Lorenzo. Por su parte, en Nueva Orleans, funcionaba, desde 1727, un internado femenino, regentado por monjas de Rouen. Allí se educaban algunas jóvenes canadienses, expresamente enviadas por el obispo de Quebec, para que pudieran servir de núcleo cristiano, si conseguían contraer matrimonio.

Estando así las cosas, fue elegido, en 1815, para ocupar la sede del obispado de Nueva Orleans el padre Luis Guillermo Valentín Dubourg, de la Congregación de San Sulpicio. Rápidamente vino a Europa, a fin de conseguir medios materiales y humanos para las misiones entre indígenas de su diócesis. En su primer intento, no sólo convenció a un buen grupo de sacerdotes, sino que también consiguió reunir a numerosas hermanas del Sagrado Corazón (Dames du Sacré-Coeur). Éstas resultaron ser las más predispuestas, pues, nada más llegar, remontaron el Misisipí y en la ciudad de San Luis de Misuri, en una casa medio abandonada, abrieron una escuela: era su primer centro de atención de muchachas mulatas

y mestizas de toda la zona. Fruto de esta actitud de las hermanas fue la apertura de un nuevo centro de educación, esta vez para niñas indígenas, al tiempo que tenían la satisfacción de poder recibir en su noviciado las primeras vocaciones de jóvenes americanas.

Por su parte, el obispo Dubourg no había cedido en su afán por intensificar las misiones entre los indígenas. Paralelamente, realizó un viaje a Washington, en 1823, para tratar de interesar personalmente al propio presidente Monroe en las obras que hacían referencia a la población indígena. Quería convencer a la administración civil de lo necesario que era integrar en el bienestar común a toda la población, especialmente a los grupos de indígenas con mayores problemas.

La respuesta presidencial se orientó en un sentido un tanto inesperado, pues le aconsejó al obispo que le ofreciera trabajo pastoral en esas misiones a los jesuitas, dado que éstos ya las habían regentado años atrás. La Compañía, cuya restauración aún estaba fresca, apenas se había realizado en 1814, llevaba poco tiempo instalada en su antigua provincia de Maryland, circunstancia que llevaba a los jesuitas a no poder aceptar el ofrecimiento, pues no podían contar aún con el personal adecuado para atender bien a los indígenas. No obstante, el propio presidente Monroe insistió, toda vez que tenía abundantes peticiones de jefes indios en las que le reclamaban la vuelta de sus amigos «los sotanas negras», como llamaban a los jesuitas. El dilema era realmente complicado, aunque llegó una solución casi providencial. En una aldea cercana a la capital, en Whitemarsch, se había refugiado un numeroso grupo de jóvenes jesuitas belgas exiliados: el propio presidente Monroe fue el que sugirió que con ellos se podía contar para satisfacer las demandas de los indígenas, así como las necesidades misionales del obispado.

Con todos estos datos en la mano, se quiso realizar una buena experiencia por parte de la Compañía. Cerca de San Luis de Misuri, establecieron un noviciado, cuya función no era la de ser únicamente casa de formación y de estudio, sino que, a su alrededor, se construyó una granja con todas sus pertenencias, un molino, una escuela... En el manejo de todo ello también se iniciaban los jesuitas que, un tiempo después, iban a entrar en contacto con los indígenas. Enseñarían la fe y las técnicas agropecuarias más necesarias.

Cuando se creyó que todo estaba listo, el superior, padre Carlos van Quickenborn, se puso a montar las primeras misiones, encontrándose con una gran sorpresa. Durante esos años anteriores, los indios, entre los que

se contaban los que habían sido bautizados antes, habían ido entrando en contacto con unos cuatreros que se hacían pasar por pastores protestantes, quienes les habían aficionado al uso del alcohol. Como consecuencia, las poblaciones indígenas se encontraban muy diezmadas y desperdigadas, añadiéndose a esta circunstancia, las tropelías que se cometían contra los indios en el proceso de integración territorial del medio-oeste y del oeste, muy intensificado por aquellos años.

No obstante, y a pesar de estas dificultades de última hora, se empezó el trabajo, que no encontró continuidad sino en la gran reserva india que se denominó *Indian Territory,* situada al sur del Estado de Kansas. Mientras tanto, algunos jesuitas se dedicaron a la compleja labor de iniciar en las tareas agropecuarias a los indios nómadas, al tiempo que trataban de «recordarles» el catecismo. Uno de los sacerdotes que más destacó en ello fue el padre Pedro Juan de Smet, quien incluso llegó a evangelizar a los temibles indios sioux. Alcanzó con ello tanta fama, que era considerado por el propio gobierno norteamericano como el hombre más influyente entre las tribus indias que poblaban el noroeste del territorio.

Mientras tanto, y por los mismos años, estaban llegando a San Luis diversas peticiones en las que se solicitaban más sacerdotes para los nuevos territorios del oeste, donde aparecía mayor número de parcialidades indígenas. Una de estas peticiones, curiosamente realizada en 1830 por dos indios iroqueses católicos, indicaba que, a unos 2.000 kilómetros al oeste de San Luis, se encontraban las tribus de los indios llamados «Los cabezas blancas», quienes, afirmaban, ya habían sido convertidos por los propios iroqueses. Los jesuitas dudaron mucho de estas afirmaciones, pues, además, era extraño que no hubieran dirigido sus peticiones a los centros católicos del valle del San Lorenzo. La causa era que, como enseguida se comenzó a descubrir, los movimientos de indígenas entre las Montañas Rocosas y los valles de la Columbia y de Oregón ya se estaban convirtiendo en algo frecuente y muy normal; por eso a los iroqueses católicos les pareció mejor ir a pedir ayuda a San Luis, petición que tuvieron que repetir en 1835, en 1837 y en 1839. En esta última, ya fueron atendidos.

El encargado de iniciar el trabajo fue el citado padre Smet, quien encontró unas parcialidades indígenas bien dispuestas a ser evangelizadas. Esta fue la misión denominada del lago *Corazón de Alene,* cuyas duras condiciones obligaban a los misioneros a abanadonarla en invierno y a reto-

marla, una y otra vez, cada primavera. Pero el empeño del padre Smet, ayudado por un buen grupo de compañeros belgas, dio origen, en 1843, a las famosas misiones de las Montañas Rocosas, en las que consiguieron unos cuantos miles de indios creyentes.

De forma paralela también progresaban los centros misionales más próximos a San Luis; por aquellos años, más de 6.000 indios de Kansas habían recibido el bautismo. Como fruto de esta nueva y prometedora realidad celestial, las autoridades de la Congregación de Propaganda segregaron el territorio misional de la diócesis de San Luis, erigiendo un nuevo vicariato apostólico, que se aplicaría a todo el *Indian Territory*.

marla, una y otra vez, cada pesadilla. Pero el empeño del padre Mace, ayudado por un buen grupo de compañeros bravos (de origen, en Terra), a las famosas [illegible] de las [illegible], en las que consiguieron unos cuantos miles de indios creyentes.

De forma paralela también progresaban los centros misionales más próximos a San Luis; por aquellos años, más de 6.000 indios de Kansas habían recibido el bautismo. Como fruto de esta nueva y prometedora realidad eclesial, las autoridades de la Congregación de Propaganda segregaron el territorio misional de la diócesis de San Luis, creando un nuevo vicariato apostólico, que se adjudicaría a todo el *Indian Territory*.

El monarca francés Francisco I nunca estuvo conforme con la marginación que sufrió en el reparto del Nuevo Mundo, así como tampoco en su posible participación comercial con las regiones orientales. Para no perder el ritmo impuesto por las potencias ibéricas, contrató a diversos exploradores y marinos que le podían ayudar a alcanzar ese ritmo. El primero fue el italiano, en ese momento al servicio de Francia, Juan de Verrazzano, quien el año 1523 estuvo explorando el Hudson. Más adelante, el francés Jacques Cartier, quien, después de varias tentativas, pudo tomar posesión de ciertas tierras, en lo que después sería el Canadá francés, apenas en 1534. Sin embargo, esta ocupación no tuvo el significado de una conquista en serio, ni el de un poblamiento y, tampoco, el comienzo de una evangelización seria.

Cuando subió al trono Enrique IV (1589-1610), el tema se volvió a plantear, pues se pensaba que había alguna mayor seguridad en la exploración y ocupación de tierras en el Nuevo Mundo. Como consecuencia, y sólo en el plano misional, se hicieron diversas tentativas por parte de los jesuitas, en los primeros años del siglo XVII, en el vasto territorio denominado la Acadia, aunque sin mucho éxito. Pero, gracias a ello, y en el territorio circundante de la recién fundada Quebec (por Samuel Champlain, en 1608), se establecieron en 1615 cuatro franciscanos recoletos. Unos años más tarde, en 1625, desembarcaron los jesuitas, que esta vez ya iban con ánimos de establecerse definitivamente; iban dirigidos por el famoso padre Charles Lalemant, empezando enseguida a misionar entre los indios hurones.

Pero muy pronto empezaron a surgir conflictos políticos y también

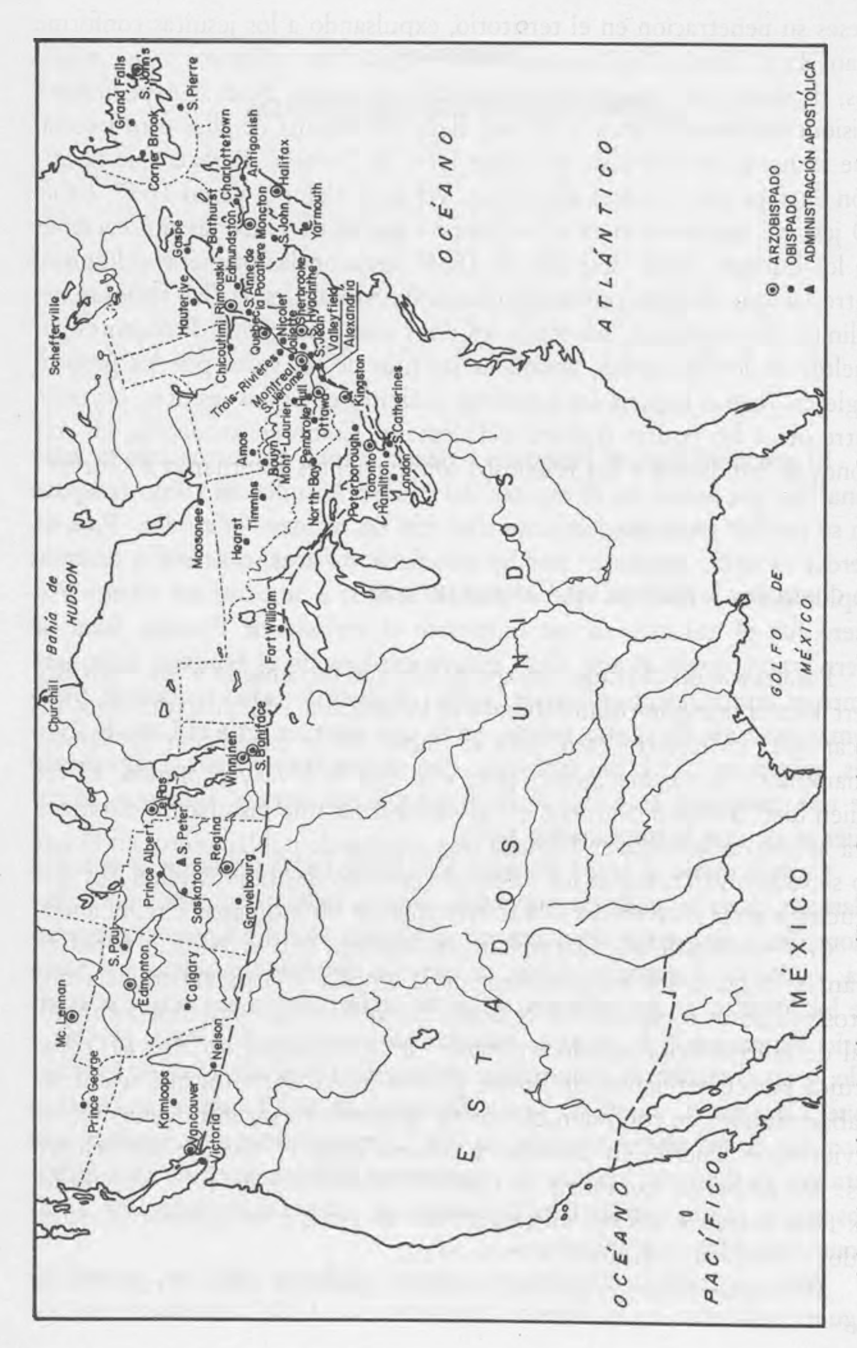
Capítulo II

MISIONES E IGLESIA EN CANADÁ

El monarca francés Francisco I nunca estuvo conforme con la marginación que sufrió en el reparto del Nuevo Mundo, así como tampoco en su posible participación comercial con las regiones orientales. Para no perder el ritmo impuesto por las potencias ibéricas, contrató a diversos exploradores y marinos que le podían ayudar a alcanzar ese ritmo. Primero fue el italiano, en ese momento al servicio de Francia, Juan de Verrazzano, quien el año 1523 estuvo explorando el Hudson. Más adelante, el francés Jacques Cartier, quien, después de varias tentativas, pudo tomar posesión de ciertas tierras, en lo que después sería el Canadá francés, apenas en 1534. Sin embargo, esta ocupación no tuvo el significado de una conquista en serio, ni el de un poblamiento y, tampoco, el comienzo de una evangelización seria.

Cuando subió al trono Enrique IV (1589-1610), el tema se volvió a plantear, pues se pensaba que había alguna mayor seguridad en la exploración y ocupación de tierras en el Nuevo Mundo. Como consecuencia, y sólo en el plano misional, se hicieron diversas tentativas por parte de los jesuitas, en los primeros años del siglo XVII, en el «utópico» territorio denominado la Acadia, aunque sin mucho éxito. Pero, gracias a ello, y en el territorio circundante de la recién fundada Quebec (por Samuel Champlain, en 1608), se establecieron en 1615 cuatro franciscanos recoletos. Unos años más tarde, en 1625, desembarcaron los jesuitas, que esta vez ya iban con ánimos de establecerse definitivamente; iban dirigidos por el famoso padre Charles Lalemant, empezando enseguida a misionar entre los indios hurones.

Pero muy pronto empezaron a surgir conflictos políticos, y también algunos militares, en la colonia canadiense. En 1628 comenzaron los in-



Administración eclesiástica católica en Canadá. Fuente: *Atlas zur Kirchen Geschichte*, Friburg, 1987, pág. 146.

gleses su penetración en el territorio, expulsando a los jesuitas conforme avanzaban. Hasta 1632 no pudieron regresar los religiosos a sus misiones, dirigidas esta vez por el padre Paul Le Jeune. Nuevas expediciones misioneras intensificaron la acción, llegando en una de ellas otro jesuita, que se haría muy famoso, el padre Jean de Brébeuf. Parecía que la misión entraba por mejores derroteros. Al poco tiempo, ya en 1637, había 30 jesuitas misionando en el territorio canadiense entre las nucleaciones de los hurones. Poco después, en 1639, llegaron las primeras religiosas, entre las que destacaron las hermanas de Santa Úrsula (las famosas ursulinas). Sin embargo, no todos los años eran tranquilos. Frecuentes revueltas de los indígenas, animadas las más de las veces por los propios ingleses, dieron lugar a los primeros mártires entre los jesuitas, cayendo entre otros los padres Brébeuf y Lalemant. Como consecuencia, las misiones se hundieron y los religiosos sobrevivientes retornaron a Quebec.

La conquista espiritual del Canadá francés

Parafraseando el título tan apropiado que nos enseñó el profesor Robert Ricard, aunque como sabemos él lo aplicaba a México, debemos indicar que, en nuestro caso, ésta se inicia con la expedición de Samuel Champlain, navegante audaz, pero con una fe viva y profunda. El fue quien ideó la expedición, con el fin de efectuar una instalación duradera. Era lo que en la época se llamaba una colonia de poblamiento, en la que no se solía olvidar, según los casos, el concurso de algunos religiosos que ayudasen en la conversión a la fe cristiana de los indígenas circundantes.

Con esta finalidad, Champlain, de acuerdo con el Nuncio papal en Francia, eligió a los franciscanos por la amplia y larga experiencia que estos religiosos tenían en las misiones de infieles. La organización material de la expedición quedó en manos de la *Compagnie des Associés,* constituida por comerciantes de Rouen y Saint-Malo, entre los que se encontraban algunos de confesión calvinista. A pesar de este inconveniente, estuvieron de acuerdo en financiar y subvencionar el viaje de seis religiosos. Sin embargo, conforme se trató de normalizar las relaciones entre los franciscanos y los calvinistas, pronto se vio que surgirían malentendidos y conflictos ideológicos entre ellos.

Así fueron apareciendo los primeros enfrentamientos al cabo de un

año. Los frailes recoletos habían vuelto de las largas visitas que solían efectuar a las numerosas tribus que poblaban las orillas del río San Lorenzo. Se iban haciendo a la idea, según los datos con que contaban hasta ese momento, de que la conversión de estos indios sería harto difícil y compleja, aunque ellos la deseaban con todas sus fuerzas. Eran indios «bárbaros y groseros», como los frailes solían decir, nómadas por más señas, con lo que se sumaba una nueva dificultad para su conversión. El que parecía el portavoz de los frailes, el padre Jamet, proponía, con la finalidad de facilitar algo la tarea pastoral, que se les enseñase a los indios a vivir como en los poblados franceses, de forma que se fuesen acostumbrando a las tareas del sedentarismo, más agropecuarias. Si a ello se le podía unir una oportuna y preparada inmigración de campesinos franceses, que también servirían de ejemplo cristiano, pensaban los buenos franciscanos que se alcanzaría la fundación de una «Nueva Francia».

A pesar de los inconvenientes, parece ser que algunas tribus se prestaron para empezar la experiencia. Incluso, en reciprocidad, uno de los jefes hurones invitó a Champlain y a los demás a que se fueran a vivir a su territorio, acompañados incluso de las mujeres y de los niños. Todos pensaban que, con el ejemplo y la actitud de los blancos, los indios aprenderían antes todo lo que se les deseaba enseñar y, por supuesto, también la religión cristiana.

Ante estas posibilidades, en una reunión que se tuvo en Quebec, en julio de 1616, se acordó que Champlain volviera a Francia, acompañado de dos de los frailes franciscanos, para que expusiera el asunto a los miembros de la Compagnie. La esperanza era bien fundada en una respuesta afirmativa. Pero, a la hora de la verdad, hablarle a los financieros calvinistas de temas de misiones católicas y de esta forma concreta de colonización, controlada por los franciscanos, era perder el tiempo. Porque los calvinistas de la Compagnie lo que menos deseaban y esperaban era que el Canadá se convirtiera en una zona colonizada bajo el signo y el credo católico. Por eso, y con la mayor indiferencia, juzgaron el proyecto inviable y, desde luego, contrario a sus intereses primordiales. Incluso llegaron a decir que, si los nuevos colonos y los indígenas iban a cazar, a cultivar, a comerciar, de acuerdo con su propio criterio, sin tener que mediar para nada los representantes de la Compagnie, ¿por qué motivo ésta tenía que armar los barcos y costear las expediciones? Como resultado, Champlain encontró una sola persona dispuesta a viajar con él e iniciar la experiencia.

A pesar de todo, la idea de la nueva forma misional fue encontrando algunos bienhechores generosos en Francia. En 1619, varias personas, entre las que se encontraban algunos altos funcionarios de la Corte, consiguieron reunir fondos suficientes para poder empezar a edificar, en la propia ciudad de Quebec, una casa espaciosa, de dos plantas y disfrutar de la garantía de su funcionamiento. Con unas edificaciones colindantes, con las que se fue ampliando, la casa quedaría bautizada como el Seminario de San Carlos, compleja fundación que servía a la vez, de convento, colegio, hospital para los indígenas e incluso, en caso necesario, como fortaleza defensiva.

Mientras tanto, la Compagnie apenas obtenía beneficios de sus inversiones canadienses y sí muchos problemas y dificultades en su funcionamiento. Como era de esperar, pronto entró en litigio con el propio Champlain, hasta el punto de que tuvo que disolverse, aunque fue reconstruida por dos comerciantes, también protestantes, de la ciudad de Caen. Como era de suponer, éstos siguieron creando todo tipo de dificultades al normal funcionamiento de la misión canadiense, por mala voluntad más que por problemas financieros. La tensión llegó a tal punto que todos los colonos, tanto los eclesiásticos como los civiles, acordaron dirigirse directamente al Monarca para que éste tomase cartas en el asunto y se evitase el abandono de la colonización y de la misión. Los colonos proponían algo muy claro y muy escueto: que quedara prohibido, en adelante, el paso de los hugonotes a los territorios canadienses, toda vez que había claros indicios de que eran éstos precisamente los que pasaban armas y municiones a los indígenas, que aún no estaban reducidos o controlados, para que asaltasen y destruyesen la misión y los establecimientos de los católicos; al mismo tiempo, solicitaban que se impusiera desde la Corona el imperio de la ley y que se construyera un fuerte y un puerto.

Como se puede observar, lo que solicitaban en el fondo era que la Corona asumiera total y claramente la colonización, terminando con la forma de colonia, de tipo puramente comercial, que hasta el momento se estaba llevando. Se deseaba una colonización más controlada, semejante a la que seguía la Corona española, y en la que se tuviera más en cuenta la aculturación y la evangelización de las poblaciones autóctonas.

No es de extrañar este planteamiento. Los colonos y los frailes se encontraban prácticamente encerrados en un fuerte. Fuera de él, sólo aparecía la naturaleza virgen. Para la solución de cualquier dificultad, siempre dependían del exterior, porque, desde luego, lo que no deseaban era

la interesada ayuda y colaboración de sus vecinos ingleses. Incluso la propia misión fundada vivía permanentemente bajo la amenaza de los indios iroqueses, enemigos tradicionales e irreconciliables de los semicristianizados hurones, que, además, eran aliados y amigos de los franceses. Es decir, que la petición parecía bastante oportuna y justa.

Pero el tiempo apremiaba. Por eso, y aun sin esperar una clara y definitiva respuesta, se embarcaron para el Canadá seis recoletos franciscanos. A su llegada, fundaron un pequeño noviciado en Quebec y unos pequeños puestos misionales en los alrededores, con la poca ayuda recibida. El invierno del año 1623 ya lo pasaron dos de los frailes, entre los hurones.

Cuando llegó el verano, los frailes realizaron una experiencia curiosa: reunieron a todas las tribus que tenían pieles para traficar, fuesen o no de los hurones. Con los jefes y representantes de las mismas se fueron a saludar a Champlain, de manera un tanto simbólica, y le solicitaron que él impusiera los precios de las pieles y la forma de pago. Este gesto acordado significó a los ojos de los indígenas que podía haber un claro entendimiento entre los civiles franceses y los religiosos, entre los que buscaban la cristianización y los que se orientaban hacia la colonización. La experiencia había sido positiva.

Sin embargo, los frutos de la evangelización no terminaban de recogerse, al menos tal como se deseaba. Los indígenas seguían muy apegados a sus creencias y supersticiones, no renunciaban a su poligamia y hacían gala de un fuerte espíritu de venganza, que era el que regulaba sus relaciones con las parcialidades enemigas. Además, los misioneros franciscanos no terminaban por aprender bien el idioma de los nativos, y mucho menos se adaptaban a explicar, en un idioma como el hurón, que es muy parco en términos abstractos, los conceptos principales de la teología cristiana. Ante esta realidad, tomaron la decisión de llamar a los jesuitas, mucho más entrenados y experimentados que ellos en este tipo de misiones.

Por otro lado, los de la Compañía podían contar, por aquellos años, con mayores y mejores apoyos, tanto oficiales como particulares. Además, tenían para enviar un buen grupo de religiosos, con auténtica vocación y preparación misionera canadiense. Entre los jesuitas embarcados iba un joven normando, al que ya nos hemos referido antes, el padre Jean de Brébeuf; al frente de la expedición, como superior, iba el padre Carlos de Lalemant, también referido antes. Desembarcaron en Quebec

en junio de 1625, acompañados de un numeroso grupo de colonos y trabajadores.

Los recién llegados se instalaron en un terreno que se le había donado a la Compañía de Jesús, y al que denominaron Nuestra Señora de los Ángeles. Lógicamente, y por la fama que, por entonces, precedía casi siempre a los jesuitas, los comerciantes de la colonia se mostraron muy suspicaces con la nueva expedición, hasta el punto de que consiguieron desviar todo el matalotaje que llevaban y reexpedirlo para Francia. El conflicto subsiguiente que se produjo, así como los sucesos paralelos en el puerto francés de La Rochelle, en los que estuvieron implicados los hugonotes franceses y, entre ellos, varios miembros de la Compagnie des Associés, provocó la ruptura definitiva de la Corona con la Compagnie, suprimiéndose la fórmula de colonización privada o de compañías particulares. Para llenar el vacío producido, el cardenal Richelieu retiró todos los monopolios y sugirió la fundación de la llamada Compañía de los Cien Asociados (abril, 1627). Ésta, en sus estatutos, se comprometía a respetar las actividades de los misioneros, a colaborar con ellos y trasladar al Canadá 4.000 personas, en el plazo de 15 años. Todas estas personas tenían que ser de credo católico.

Como sabemos, este programa, tan bien pensado y planificado, tuvo la desgracia de no poder ser llevado a efecto, sobre todo por las continuas hostilidades coloniales entre los franceses y los ingleses. Quebec cayó en manos inglesas en 1629, para lo que pudieron contar con el apoyo de ciertos hugonotes franceses que, más que nada, deseaban ir en contra del proyecto jesuítico. Como consecuencia, y una vez que cesaron momentáneamente las hostilidades, los recoletos tuvieron que abandonar las misiones canadienses, dejando solos a los jesuitas. Éstos, cuando pudieron controlar la situación, iniciaron lo que ha pasado a la historia con el nombre de *Cruzada mística.*

En efecto. Gracias a todo el apoyo recibido por la Corona, a las ayudas de los miembros de la nueva Compañía, seriamente comprometidos con la evangelización, a contar con personas preparadas y a tener un proyecto bien planificado, los de la Compañía imprimieron un nuevo ritmo a las misiones canadienses y, sobre todo, un nuevo enfoque metodológico. Se estableció una profunda relación entre las misiones canadienses y algunas organizaciones laicales francesas, que eran las que se encargaban de regularizar las ayudas materiales, los servicios necesarios y, por consiguiente, la seguridad que necesitaba una correcta y normal evangeliza-

ción. De nuevo se empezó a hablar con ilusión de aquella Nueva Francia, situada al otro lado del Atlántico, en la que se deseaban establecer y aplicar las virtudes y el modo de vida utópico de la Iglesia primitiva.

A esta labor indicada cooperó, de forma fundamental, la región francesa de Normandía. De ella salieron religiosos y religiosas, agricultores y otros profesionales, que fueron los que le dieron una personalidad característica a la colonización francesa del Canadá, al menos durante el siglo XVII.

Elemento distintivo de las misiones católicas en el Canadá, y ciertamente novedoso y original, fue la participación femenina. Ya hemos indicado la instalación de algún que otro convento. Pero la actuación en las misiones canadienses de la madre María de la Encarnación es realmente curiosa. Esta mujer, conocedora del mundo del comercio francés por su vinculación a una empresa familiar de este tipo, tuvo muy pronto la oportunidad de colaborar con las misiones, aportando ciertas ayudas. Sin embargo, como creía que su verdadera vocación era la vida religiosa, en cuanto pudo la abrazó, ingresando en el convento de las madres ursulinas de la ciudad de Tours. En sus horas de oración, cuenta que tuvo algunas visiones relativas al Canadá y sus misiones, correlativas con la lectura que hacía de informes, cartas y relaciones de misioneros. En ellas, nos cuenta, se le indicaba la obligación que tenía de marchar al Canadá y fundar allí un convento o monasterio. Se puso manos a la obra y, en París, mientras gestionaba el viaje, pudo entrar en contacto con un caso muy similar al suyo, el de la terciaria franciscana madame de la Peltrie, que se le uniría en los proyectos.

Mientras tanto, en el puerto de Dieppe se encontraban tres religiosas hospitalarias preparando su viaje a Quebec, donde los jesuitas las habían llamado para que regentasen el hospital que había fundado allí la duquesa de Aguillon. Durante los meses que duraron los preparativos, una de ellas, familiar de un consejero del Parlamento de Rouen, consiguió celebrar una entrevista con la propia reina, Ana de Austria, en la que le acompañaron las ursulinas y madame de la Peltrie. Este apoyo institucional, aparte de la momentánea ayuda pecuniaria que les entregó la reina, significó el espaldarazo a la empresa canadiense femenina.

La expedición partió en mayo de 1639, dedicándose, desde su llegada, al cuidado del hospital y a visitar a los indios enfermos en sus propios poblados. También abrieron una escuela y un pequeño y experimental asilo, en el que vivían los ancianos de las tribus mientras duraba la

época de caza, porque eran un «estorbo» para el resto de la tribu, según interpretación de los propios indígenas.

Primeros impulsos y fundaciones

Es opinión muy aceptada que las relaciones y los informes que los jesuitas enviaban con cierta regularidad a Francia, relatando la realidad canadiense, así como sus propias actividades y el enorme campo de acción que aún quedaba libre, fueron los elementos que mantuvieron el impulso y la vida de la colonia, al menos durante toda la primera mitad del siglo XVII. Esta afirmación se apoya también en el hecho de que la fundación de Montreal, en 1642, se debió a la publicidad de estas noticias difundidas por los jesuitas, que corrían en Francia de mano en mano.

La fundación de Montreal, mezcla de ciudad, de misión y de comunidad religiosa, nos ofrece una explicación del momento por el que pasaba Canadá en aquellos años. El espíritu fundacional, normal en un país como Francia, que estaba asentando su expansión territorial extrametropolitana, tenía que aparecer ante el más mínimo apoyo institucional o estatal que se le diese. La misión parecía obra necesaria en una colonia que estaba sostenida por el celo y el espíritu de una orden, como lo era la Compañía de Jesús, esencialmente vitalista y muy organizada; además, el éxito paralelo que se estaba consiguiendo en las reducciones jesuíticas establecidas en los territorios bajo la Corona española, no hacía sino enfervorizar a los jesuitas franceses, que buscaban obtener resultados parecidos en las misiones canadienses. El espíritu comunitario, al que también hemos aludido, nos lo encontramos en la figura de uno de sus fundadores, Jerónimo Le Royer de la Dauversière. Curiosa personalidad, vinculada a una denominada Compañía del Santísimo Sacramento. Era ésta una especie de congregación semisecreta, aunque con ciertos compromisos formales y canónicos, como podían ser la emisión de votos de tipo religioso, aunque los participantes no perdían su total condición laical. En última instancia, los miembros de esta Compañía lo que deseaban era poder vivir su fe de una manera más íntegra y consciente, así como tratar de aplicar un mayor espíritu evangélico en toda su acción, tal como hicieron los primitivos cristianos. Por este motivo, buscaron una fundación nueva, en un territorio colonial y misional, en el que poder llevar a

efecto todos sus deseos. Al mismo tiempo, aunque con ciertos recelos por parte del gobernador, la nueva fundación, Montreal, se suponía que también podía servir de nuevo enclave, al encontrarse más hacia el interior y hacia el oeste, a fin de solidificar la verdadera ocupación del territorio.

Como podemos observar, el asentamiento y desarrollo de la misión canadiense dependía siempre de su solidaridad. No en vano, una cadena de puestos que iba jalonando el río San Lorenzo nunca hubiera llegado a buen fin: Quebec, San José de Sillery, Santa Cruz de Tadoussac, Trois-Rivières... y ahora Montreal. La presencia, siempre hostil de los iroqueses, no dejaba de significar un serio peligro para las misiones. Esta parcialidad indígena, aunque no muy numerosa —se calcula que su población en esta época no debía sobrepasar las 25.000 personas—, se movía con enorme facilidad en su medio ambiente. Nunca perdonaron a los europeos, especialmente a los jesuitas, que se hubieran aliado con sus tradicionales enemigos los hurones; sólo a mediados del siglo XVII se empezó a notar un cierto cambio de actitud.

Aprovechando las vicisitudes políticas europeas, tanto los ingleses como los holandeses trataron de trasladar sus problemas políticos y de relación internacional, entre otros lugares, a la parte canadiense del continente americano. A ello se unía, además, la necesidad de expansión colonial que tenían algunos de los países europeos. En el caso concreto canadiense, la ocasión se le brindaba en bandeja: bastaba con aliarse con los iroqueses para conseguir estar enfrente de los franceses. Así, unas veces los ingleses de las Trece Colonias y otras los contrabandistas holandeses, aliados circunstanciales de los indios iroqueses, fueron provocando una guerra que duró casi un siglo.

Como consecuencia, las misiones y las ciudades sufrieron varios saqueos, así como los jesuitas padecieron algunos martirios, hoy reconocidos canónicamente por la Iglesia con el honor de la santidad. Después de muchas vicisitudes, se pudo controlar militar, civil y casi misionalmente a los iroqueses, quienes solicitaron la paz en 1653. Desde este momento, se volvió a iniciar la marcha fundacional hacia el oeste, especialmente en el territorio controlado por estos indios, aunque las dificultades no habían desaparecido totalmente.

En esta tesitura, en 1662 fue nombrado por la Santa Sede como Vicario Apostólico del Canadá, aunque con estatuto de obispo ordinario, monseñor François de Montmorency Laval. Este nombramiento tuvo enseguida una doble constestación, que no iba referida a la persona en sí.

Por un lado, protestó el gobierno francés, que creyó lesionados los privilegios y derechos concedidos a la Corona por la Santa Sede. También protestó el arzobispo de Normandía, quien siempre había considerado al Canadá francés como una extensión apendicular de su jurisdicción arzobispal. Esta consideración administrativa se basaba, además de lo dicho, en que, desde siempre, el arzobispo de Normandía había ejercido su jurisdicción sobre las misiones de la Nueva Francia, concediéndole las oportunas patentes pastorales, tanto a los religiosos como a los seculares que se embarcaban hacia las colonias desde un puerto normando. El litigio se solucionó gracias a la prudencia del flamante obispo Lava. Éste expuso a la Corona los problemas pastorales que se derivaban de tener desasistida institucionalmente a la colonia desde el punto de vista eclesiástico. Por otro lado, la Santa Sede, que ya se había hecho cargo del problema jurisdiccional con el arzobispado de Normandía, cortó el tema de raíz: erigió, en 1674, la diócesis de Quebec, con plena y absoluta jurisdicción canónica sobre todo el territorio canadiense. Desde este momento, Canadá dejó de ser técnica y canónicamente un territorio misional, para convertirse en una zona de jurisdicción ordinaria de la Cristiandad; aunque el estado misional continuaría muchos años más.

El obispo monseñor Laval

El obispo Laval era un sacerdote de vida ejemplar, al que, como hemos visto, le cupo en suerte ser nombrado primer obispo de Canadá. La realidad canadiense en esos años quedaba fuera de todo lo que pudiera significar esplendor. La población francesa apenas alcanzaba la cifra de 3.000 personas. Los clérigos eran: 16 jesuitas, cuatro sulpicianos y cinco sacerdotes seculares, tres de los cuales los había llevado monseñor Laval. Desde luego, como dato importante, ya existían tres parroquias organizadas y 11 iglesias abiertas al culto, en total, todas ellas distribuidas por el territorio. También había un colegio en Quebec, regentado por los jesuitas, que, en el fondo, no pasaba de ser una buena escuela de enseñanza primaria; una escuela de niñas, también en Quebec, mantenida por las ursulinas, así como un proyecto de escuela femenina en Montreal; un hospital en Quebec, y un proyecto de institución similar en Montreal.

Los jesuitas, verdaderos artífices y mantenedores de la vida misional,

educativa y pastoral de la colonia, apoyaron desde un primer momento al nuevo obispo. Éste les confirmó en todas sus prerrogativas, les animó a seguir con el colegio, mejorándolo, y nombró vicarios generales a todos los misioneros. Con este último hecho suprimió, de entrada, cualquier problema de jurisdicción pastoral que se pudiera presentar.

Sin embargo, sí tuvo algunos problemas con los sulpicianos. Y es que éstos, al haber sido enviados por el arzobispo de Rouen y su superior recibir del mismo el nombramiento de gran vicario, consideraron que no caían bajo la jurisdicción del nuevo obispo. Además, decían los sulpicianos que, como a lo que habían ido era a fundar un seminario en el que se formasen, teológica y pastoralmente, los futuros sacerdotes que iban a atender a los franceses establecidos en el Canadá, pensaban que estaban fuera del control administrativo de monseñor Laval. Desde luego, la poca diplomacia y tacto de los sulpicianos, unido a la poca psicología y los aires de curia del obispo, complicarían las cosas durante algunos años.

Esta actitud excesivamente litigista del obispo, en opinión de algunos analistas, provocó también más de un conflicto con el propio gobernador de la colonia. El caso del comercio del aguardiente alcanzó características graves. Monseñor Laval, con el apoyo de los jesuitas, sostenía que era una auténtica barbaridad venderle alcohol a los indígenas. El gobernador, por su parte, mantenía que había que hacerlo, porque de lo contrario lo harían los ingleses o los holandeses y que, por lo tanto, ello podría privar al Canadá del comercio peletero. En este caso no se podrían obtener los necesarios medios para seguir abasteciendo a la colonia de productos indispensables, toda vez que los indios vendían las pieles a quien les proporcionaba alcohol.

Como podemos suponer este litigio, que no tenía solución de continuidad, originó otros, así como enfrentamientos sobre derechos y deberes de los poderes civil y eclesiástico. La tensión era más visible porque, tras la superación de la crisis que hemos indicado, producida por los fuertes ataques iroqueses a las misiones y a las villas de las colonias, había renacido en el Canadá un buen clima de seguridad, reanudándose e intensificándose el apoyo de la metrópoli, tanto en colonos como en mercancías y vituallas. Incluso el propio ministro Jean-Baptiste Colbert trataba, por todos los medios, de transformar el Canadá en una auténtica provincia francesa, apoyado por el intendente Jean Talon, que también participaba de la misma idea.

En un campo más eclesiástico y para afianzarse en su «espíritu» epis-

copal, el obispo Laval diseño unas líneas generales con las que trataba de administrar su diócesis. Era una típica y clásica organización, de la que los analistas apenas destacan el estatuto que pretendió darle a su clero. Con él deseaba que los curas estuvieran agrupados a su alrededor, a semejanza de los antiguos *presbiterios*. Así estarían practicando la vida en comunidad y siempre a disposición del obispo; éste los cambiaría de destino pastoral o adminstrativo, según las circunstancias y las necesidades. Ciertamente, con este planteamiento quería evitar que sus clérigos se sintieran atraídos a cometer los mismos abusos que se cometían en Francia, como era la independencia de los párrocos respecto de los obispos, absentismo y vacancia, incapacidad y poca preparación cultural, desajustes en los ingresos económicos, etc.

En la misma línea de actuación, el bueno del obispo Laval creó una institución, a la que denominó seminario, pero que en su mente debía otear metas más amplias. Desde luego, debía servir para ir formando a los futuros clérigos, pero también pretendía ser como la casa o refugio-asilo de todos los clérigos seculares de la diócesis. En ella podían, y debían, vivir los que estuvieran de paso, los que necesitasen hacer algún retiro espiritual o reciclarse en sus estudios teológicos, los sacerdotes enfermos o de edad avanzada, etc. La idea era buena, pero lo que faltaba era personal suficiente como para que la institución funcionase, pues en el Canadá no había vocaciones.

Por otro lado, sin que el obispo Laval lo hubiera pedido, en 1670 desembarcaron en el Canadá seis frailes recoletos franciscanos. Los traía el intendente Talon, quien los instaló por su cuenta en una casa y en unas tierras de su propiedad. Pero nadie sabía qué labor pastoral iban a desempeñar, o en qué función apostólica iban a ser empleados. Porque tampoco había tanto trabajo, a pesar de que la colonia se estaba aproximando a los 7.000 habitantes de origen francés, dado que los sulpicianos habían incrementado su número en una docena de sacerdotes; también habían llegado 23 nuevos jesuitas. Con estos hechos en la mano, así como la propia realidad eclesiástica y el incremento misional, se pensó en la necesidad de replantear el tema diocesano, tal como vimos que se hizo en 1674. Incluso para evitar posibles conflictos interpretativos, se llegó al acuerdo de que la diócesis dependiese directamente de la Santa Sede, aunque el candidato episcopal pudiera seguir siendo presentado por la Corona. Unos años más tarde, con la dotación de todo el cabildo eclesiástico, se completaría la organización diocesana.

Organizacion religiosa

Como se observa, la administración diocesana canadiense y su régimen funcional, a pesar de las variables y matizaciones que introdujo el obispo Laval, se parece bastante a la francesa de la época. Sin embargo, la propia evolución religiosa hizo que se fuera diferenciando, cada vez más, de la metrópoli y adquiriendo su propia personalidad, muy original, por referencia a las demás diócesis e iglesias contemporáneas.

El gobierno diocesano fue durante muchos períodos de los siglos XVII y XVIII algo anómalo. Desde la dimisión, por cansancio, de monseñor Laval en 1688, los períodos de sede vacante, de desgobierno, de ausencia temporal o absoluta de los propios titulares de la diócesis... nunca fueron la excepción. Por eso la administración diocesana fue quedando en manos de los administradores o vicarios, o de los cabildos, con el consiguiente incremento de la influencia de estas instituciones. En proporción similar se traslada, también, a la comunidad sulpiciana de Montreal y al seminario que ella regentaba.

A pesar de todo, hay un dato novedoso y positivo: la ausencia en el territorio colonial de las diatribas y querellas galicanas y jansenistas que llenaron la historia de Francia en aquellos años. Lo que no quiere decir que no aparecieran problemas y disputas entre los obispos y la autoridad civil, sobre todo por asuntos de precedencia y por el tema de la venta del aguardiente a los indios. Pero eran asuntos propios de una sociedad colonial en desarrollo. Por el contrario, sí nos encontramos con relativa frecuencia con disputas y conflictos entre los propios grupos clericales y religiosos, tanto entre los obispos y el clero (seminario, jesuitas, sulpicianos...), como entre los distintos gruos religiosos (recoletos, jesuitas y sulpicianos). Estos últimos hacen referencia, por ejemplo, a los reproches que se les hace a los franciscanos por su indiferencia ante los asuntos de las misiones de primera línea; los sulpicianos les reprochan a los jesuitas ciertos métodos de trabajo y de acción pastoral, como el que bautizaran a los indígenas demasiado pronto, que se hubieran alzado con el control educativo de gran parte del clero, así como de la educación de los hijos de las principales familias en su colegio, etc.

En este orden de asuntos, en el Canadá francés y católico, no nos encontramos, en esta época, con un alto clero que monopolice los beneficios y practique el absentismo, como era tan frecuente en Europa por

aquellos años. La enseñanza, toda la enseñanza de uno u otro grado, de una u otra forma, estaba en manos de los eclesiásticos (seminarios menores diocesanos y escuelas sulpicianas, colegios de los jesuitas de Quebec, escuelas femeninas de las ursulinas, escuelas parroquiales, escuelas o docencia ambulante de los propios franciscanos recoletos...). Todo ello facilitaba que el clero que trabajaba en el Canadá se fuera reclutando y formando en el mismo territorio, criollizando la Iglesia y manteniendo las tendencias y costumbres propias de una sociedad rural.

Los obispos eran prácticamente autónomos en la organización y nombramiento de sus clérigos. Pero como las parroquias eran en su mayor parte rurales, se facilitaba mucho el aislamiento de los curas, adquiriendo éstos la costumbre de ser pequeños «señores» en el territorio de su parroquia, caracterizándose de manera individualista y, en algunos pocos, casi independientes y rebeldes.

Como se puede suponer, la distribución y organización parroquial y misionera sigue el propio desarrollo de la colonización, aunque la parroquia siempre llevaba un cierto retraso, circunstancia que solía ser normal. La parroquia, en la época a que nos referimos, es la institución eclesiástica que nos indica la organización y afianzamiento de un núcleo urbano, lo que solía ser un proceso lento y difícil en el Canadá. Así, a mediados del siglo XVII apenas había parroquias verdaderas en Quebec, Trois Rivières, Tadoussac y Montreal, y las que había estaban asistidas de una forma irregular. Sin embargo, en 1681, monseñor Laval solicitó la creación y dotación de 25 parroquias estables, tanto para indios como para blancos, lo que nos indica un fuerte incremento en las necesidades pastorales. Pocos años después, el nuevo obispo ya nos habla de que cuenta con 40 párrocos perfectamente establecidos. A finales del período francés, en 1756, había en la colonia para una población cercana a las 60.000 personas 88 parroquias con párroco residente, 16 iglesias regentadas interinamente y 19 *aglomeraciones* urbanas que solicitaban un párroco para su asistencia pastoral.

Lógicamente, la realidad de estas parroquias y las condiciones de su ministerio variaba, según se tratase de las *antiguas* y organizadas parroquias urbanas de las grandes ciudades (Quebec, Montreal, Trois-Rivières), o las de los pequeños núcleos urbanos que habían ido afianzándose a lo largo del cauce del San Lorenzo, desde Montreal. Este fenómeno de la ocupación del cauce del río es típico de la segunda mitad del siglo XVII. Se produce cuando se suprimen los monopolios de las compañías y

el territorio y las condiciones económicas que se estaban creando atraían a una población muy heterogénea, casi nómada, y muy aventurera. Estas características también se le aplican al funcionamiento de las parroquias del lugar. Las urbanas eran como las francesas homónimas, con un servicio bien organizado, la catequesis perfectamente llevada y con múltiples ejercicios piadosos, novenas y predicaciones. En las rurales, en cambio, apenas los servicios indispensables, pues los curas tenían que desplazarse constantemente; en su lugar, los padres y los maestros, cuando los había, suplían como buenamente sabían y podían la enseñanza catequética y la evangélica; los domingos que no les tocaba en suerte el cura, la gente se reunía en la capilla o en una casa y celebraban lo que se denominaba una «misa blanca», y por la tarde se reunían las familias para rezar algunas oraciones.

Como vemos, todas estas actividades que promovían los clérigos canadienses les daban a los cristianos una cierta característica de austeridad y rigidez. También significa que la presión del estamento clerical sobre la sociedad canadiense era total y absoluta, hasta el punto de que, cuando se celebró en Canadá el primer baile, en 1667, los jesuitas escribieron que había que tener mucho cuidado y vigilar muy de cerca este tipo de acontecimientos. Pero, por lo mismo, el clero debía vivir en la misma tensión espiritual y de la misma manera austera. Incluso en las zonas más rurales, la parroquia, o la casa rectoral, era el lugar donde se solían reunir los fieles los días de fiesta y los domingos, en compañía del cura. Así, entre otras cosas, éste estaba al tanto de todos los asuntos y problemas de sus feligreses, aconsejando y arbitrando, cuando surgía alguna diferencia entre ellos.

También debemos indicar que el catolicismo canadiense de estos años viene caracterizado por una más que cierta agresividad hacia el protestantismo, lo que también sucedía al contrario. En ello no iba sólo la cuestión religiosa diferenciada, sino que se unían, y lo reforzaban, las guerras y disputas territoriales coloniales, así como el constante apoyo que los ingleses prestaban a las sublevaciones y ataques de los indios iroqueses a los puestos canadienses franceses.

NUEVO IMPULSO MISIONAL E INSTITUCIONAL

Aprovechando la prosperidad y tranquilidad sociopolítica en la que vivía la colonia, también las misiones tuvieron su gran momento de sosiego y asentamiento. Ya no nos encontramos con aquellos grandes impulsos misioneros de unos años atrás, protagonizados por los jesuitas. Pero sí observamos cómo las misiones se van integrando en la vida eclesiástica ordinaria de la colonia. Si lo miramos sobre un mapa, nos encontramos con tres hechos significativos: el estancamiento de las misiones situadas en el noreste, el afianzamiento de las misiones con los indios iroqueses y el desplazamiento del centro de gravedad misional hacia el oeste y suroeste.

En el primer caso, observamos que el centro principal sigue estando en Tadoussac y las residencias de sus alrededores. Poco a poco, los jesuitas van recogiendo ciertos frutos de conversión, después de muchos esfuerzos, en los centros misionales de la margen derecha del río San Lorenzo. A pesar de todo, nos encontramos con algún que otro asesinato de religiosos, incluso en época tardía, como fue el caso del padre J. Rasle en 1724.

Y es que estas misiones también tenían que adaptarse al sistema de hibernación, lo mismo que hacían los indígenas, circunstancia que traía muchos inconvenientes para la vida religiosa interna de los misioneros y sus actividades. Ésta fue la causa principal por la que tuvieron que ser abandonadas estas misiones prácticamente a principios del siglo XVIII, además de porque los indios estaban siendo atraídos más fácilmente por los traficantes y comerciantes ingleses de la Compañía de Hudson, hasta el punto de que incluso abandonaron sus poblados de Tadoussac.

Hemos indicado que, desde los años sesenta del siglo XVII había una sensación, que en efecto era algo más, de seguridad, sobre todo en la región del Canadá central y de los grandes lagos. Esta realidad favoreció la reanudación de las misiones. Entre otras, ya empezó a dar ciertos frutos la misión abierta entre los restantes grupos de indios iroqueses. Pero, después de la emboscada que un pelotón de soldados franceses le tendió a una delegación iroquesa en el Fuerte Frontenac, en 1687, la misión pasó por momentos muy delicados, siendo los resultados cada vez más endebles. Otras misiones sí se intensificaron con la llegada de ciertos grupos de desperdigados hurones que estaban emigrando al sur del lago Su-

perior. El centro misional desde donde se organizó esta misión se tomó de un nombre autóctono de gran resonancia: Michilimackinac.

Desde este mismo centro se intensificaron las tentativas misioneras de los jesuitas con los indios de las praderas. De aquí arrancaron célebres expediciones, como la de Luis de Jolliet y el jesuita padre Jacques Marquette hacia el Misisipí en 1673. Aprovechando estas expediciones geográfico-misioneras, el propio padre Marquette funda, en lo que hoy es el estado de Illinois, la famosa misión de Kaskatias. Y desde Michilimackinac, parten también grupos espontáneos hacia las inexploradas zonas de los grandes lagos, que, por entonces, aún constituían un lejano Oeste. Así se formaría el puesto que se denominó Detroit. Desde que incluso llegaron hasta las mismas estribaciones de las montañas Rocosas; en una de ellas iba el jesuita padre Carlos Aulneau, que moriría en la famosa masacre provocada por los indios sioux, la parcialidad llamada de La Pradera, en 1736, y que había sido provocada por la pésima política indigenista del jefe de la expedición Pierre Gaultier de Varennes de la Vérendrye.

Hacía más de un siglo que los jesuitas habían llegado a la colonia de la Nueva Francia y ya se tenía un conocimiento más exacto de la realidad, lo que había ido haciendo más prudentes a los religiosos, sobre todo a los vinculados a las misiones. Entre otras causas, también, porque la Compañía ya había ofrecido demasiados mártires en aras de unas irreales conversiones. Ahora había llegado el momento en que convenía asentarse y dedicarle a los indios ya convertidos las máximas atenciones, así como trabajar un poco más detenidamente con las parcialidades de indígenas semisedentarios.

Por eso, hacia mediados del siglo XVIII, tenían perfectamente planificado el sistema a seguir. Por este motivo pudieron poner en marcha cinco nucleaciones indígenas, ya cristianizadas: los hurones, abenaquises, iroqueses, algonquinos y nepissinguinos, todos en la región del San Lorenzo. Por otro lado, en la zona de los grandes lagos y en Illinois, los religiosos solían residir en la misma ciudad o aldea en la que vivían los indios, mezclados con ellos. Desde estos centros partían para sus largas correrías exploradoras y evangelizadoras. No obstante, todos los futuros misioneros jesuitas debían tener un período variable de aclimatación y preparación en el colegio de Quebec, y no se les permitía partir para su misión de destino hasta tanto no tuvieran un adecuado conocimiento de la lengua indígena.

Al mismo tiempo, y como una forma de adaptarse a los usos y cos-

tumbres indígenas, los jesuitas elaboraron una especie de pedagogía externa que les ayudó a familiarizarse con los nativos y les facilitó mucho sus contactos: regalos y obsequios para los niños; servicios ante la administración francesa y favores ante las autoridades coloniales en pro de los indios; abundancia de imágenes piadosas y de objetos de culto que traducían el dogma católico a la mentalidad religiosa de los indígenas, que era más concreta y geocéntrica; frecuente uso de actos paralitúrgicos, de forma que la religión se hiciera algo vivo y lo más natural posible.

La vida cotidiana en los poblados indígenas cristianos regentados por los jesuitas era muy parecida a la típica de las Reducciones, al menos durante las semanas que permanecían en ellos los nativos: ocupación contante, labores agropecuarias o de otros oficios realizadas contando, frecuentes actos de piedad, horario estricto para evitar cualquier tipo de holgazenería, control de las vituallas y de los productos de intendencia, etc. A pesar de todo, en el Canadá no se consiguió alcanzar el aislamiento indígena que le hubiera apetecido a los jesuitas, para seguir el modelo de las Reducciones. En este caso tuvieron que conformarse con coexistir, unas veces con franceses y otras con indios paganos, cuando no con los dos grupos a la vez. Ello, desde luego, acarreaba muchos sinsabores, siendo el principal el problema del uso del alcohol y todas sus consecuencias, sabiendo los religiosos, como sabían, que no podían privar a los indios de su uso de una manera absoluta, si no querían que los abandonasen. El equilibrio siempre fue muy difícil y complejo.

Por otro lado, los jesuitas evitaron, siempre que pudieron, el afrancesamiento de los indios, rehusando, por supuesto, todas las peticiones hechas por las autoridades civiles en este sentido; hecho más duro, si cabe, por haber sido aceptado de forma sistemática por sus hermanos misioneros, los sulpicianos. No pensaban los de la Compañía que era mejor «bautizar» o «cristianizar» los mejores valores de la cultura autóctona; entre otras cosas, porque esa cultura les imponía a los indios un ritmo de vida nómada, mientras que los jesuitas deseaban por todos los medios hacerlos sedentarios, como paso necesario para una correcta y eficaz evangelización. El tema era que los religiosos pensaban que el afrancesamiento era, además de imposible, por las enormes diferencias culturales, prácticamente indeseable, porque lo único que los indios aprendían de la cultura francesa eran los vicios y un comportamiento muy deformado.

De cualquier forma, los jesuitas fueron los que llevaron en sus espaldas el gran esfuerzo misionero canadiense. Por eso la Compañía aplicó

en aquella zona alrededor de 320 miembros de la orden, lo que representaba un esfuerzo no igualado por ningún otro grupo eclesiástico, al menos durante los años de la ocupación francesa.

Sin embargo, haremos una breve referencia a las demás órdenes y congregaciones. Por orden de importancia numérica y de pastoral misionera, tenemos: sulpicianos, franciscanos recoletos y los sacerdotes de misiones extranjeras.

Los primeros llegaron a Montreal en 1657, situando allí su centro de operaciones. Como vemos, tuvieron sus pequeñas controversias con el obispo Laval por el tema del seminario, reteniéndoles aquél la entrega de las licencias y autorizaciones canónicas. Cuidaron algunas misiones de los alrededores de la villa, sin penetrar demasiado en el centro del hábitat de los indígenas. También organizaron algunas misiones con los indios que venían a traficar y comerciar en Montreal, tratando de asentarlos y de reagruparlos. Incluso, el legendario sulpiciano padre Pioquet pudo fundar una pequeña villa al sur de Montreal, a la que denominó Presentación y que hoy es Ogdensburg. Tampoco faltaron algunas penetraciones sulpicianas en la Acadia. En otro orden de cosas, estos religiosos le reprocharon frecuentemente a los jesuitas los métodos misionales que empleaban. Por este motivo hay ciertos puntos de diferencia entre los poblados fundados por uno u otro grupo religioso, observándose una mayor énfasis en el afrancesamiento de las nucleaciones indígenas misionadas por los miembros de la Congregación de San Sulpicio.

Por su parte, los franciscanos regresan al Canadá en 1670. En un primer momento no actuaron en las misiones, sino como capellanes militares en los destacamentos de las tropas francesas coloniales. De cualquier forma, parece ser que los jesuitas no hubieran consentido en compartir con ellos las labores misionales.

El caso de los misioneros denominados de Misiones Extranjeras es muy curioso. Como hemos indicado antes, el seminario que se había fundado en París para formarlos se había ido convirtiendo, por su complejidad y funcionalidad, en el seminario de Quebec; casi todo el personal que se reclutaba y se formaba en él tenía como destino el Canadá. Los primeros miembros de este seminario que desembarcaron en la colonia lo hicieron en 1732, reiterándolo de forma regular hasta 1737. Algunos de ellos fueron aplicados en las misiones de primera línea entre los indígenas. Las zonas que se les asignaron fueron las de Acadia y la Isla Real, en las que misionaron alrededor de 10 sacerdotes.

Como balance debemos indicar que, en estos años y aunque las cifras no sean muy fiables y sí sólo aproximadas, se podían contar en el Canadá seis villas cristianas de población indígena, con un total de personas cercano a las 2.000. De ellas afirmaba un censo efectuado en 1737 que eran cristianas domiciliadas unas 1.600, pudiéndose calcular, además, que habría algunos centenares dispersos.

Se ha afirmado que el cristianismo practicado por los indios canadienses, al menos durante la época francesa, era puramente de fachada, externo y con prácticas litúrgicas apenas vistosas. Es una acusación frecuente en las plumas de los que hubieran deseado un cristianismo más afrancesado. Además, puesto que la mayor parte de las informaciones al respecto provienen de las *cartas annuas* y *relaciones edificantes*de los jesuitas, no debemos olvidar la finalidad y función de este tipo de documentos y, por tanto, la calidad de la información que aparece en ellos. Todo son manifestaciones de un cristianismo auténtico, aunque diverso al europeo en su expresión. No se olvide que el cristianismo era para los indígenas algo muy duro, pues su propia cultura y religión ancestral facilitaban modos y formas de comportamiento, mucho más que la estricta moral cristiana. Estos elementos deben ser tenidos en cuenta en todo juicio histórico.

BAJO EL DOMINIO INGLÉS

Como sabemos, el Canadá pasó a ser dominio inglés por una de las cláusulas del Tratado de París de 1763. En el nuevo *régimen*, dada la disparidad de credo entre la población y los gobernantes, la situación, y sobre todo la actuación de la Iglesia católica, quedó regulada por algunos compromisos políticos. En el tiempo que duró la discusión de estos acuerdos, el mando militar inglés, que era el que efectivamente controlaba el territorio, permitió al cabildo diocesano de Montreal, dado que el obispo había fallecido muy poco antes, organizar provisionalmente los servicios religiosos del credo católico, así como que se pudieran nombrar algunos vicarios capitulares para las distintas regiones del Canadá, así como también para la Acadia y la Luisiana.

Estos hechos necesitan una breve explicación, pues es conocido que, durante las negociaciones que precedieron a la firma del Tratado de Pa-

rís, las autoridades eclesiásticas del Canadá enviaron un informe reservado a la embajada francesa en Londres. En él se pedía que, en el tratado, debía de quedar garantizada, de alguna manera, la continuidad del obispado de Quebec, así como también las instituciones de gobierno eclesiástico y pastoral inherentes a él. Como fórmula transaccional se proponía que, en el futuro, podía ser elegido por el propio cabildo diocesano, aunque con el posterior *placet* del Monarca británico.

De todos modos, la situación no se presentaba muy clara para los católicos, pues era patente que, por parte inglesa, se iba a tratar de reconstruir un Canadá con credo protestante. Por tanto, la constante presencia de un obispo católico, en contacto frecuente con Roma y dependiendo de la Santa Sede, no entraba mucho en los cálculos del gobierno inglés que iba a controlar el territorio. Por eso, en el tratado de París se jugó con los términos:

> S. M. Británica dará las órdenes más convenientes para que sus nuevos súbditos católicos puedan profesar el culto de su religión, según los ritos de la Iglesia de Roma, hasta donde lo permitan las Leyes de Inglaterra.

Además, y por contra, en las instrucciones secretas que se le entregaron al gobernador inglés, se indicaba expresamente que

> prohibiréis toda jerarquía, cualquiera que sea... no toleraréis el ejercicio de esta religión (la católica)... no admitiréis ninguna jurisdicción eclesiástica de la Sede de Roma...

Incluso el propio Jorge III añadió a estas instrucciones que

> a fin de conseguir el establecimiento de la Iglesia Anglicana, tanto en teoría como en la práctica, y que los citados habitantes puedan ser inducidos gradualmente a abrazar la religión protestante y a educar a sus hijos en los principios de esta religión... deberá favorecer en todo lo posible la fundación de escuelas protestantes.

La reacción de los canadienses, cuando conocieron esta realidad no se hizo esperar. Las negociaciones con el gobernador James Murray fueron duras, hasta el punto que el cabildo eclesiástico optó proponer un obispo, monseñor J. Briand, que fue ratificado por Roma. Finalmente, el

gobernador aceptó los hechos, aunque no reconoció la dignidad ni la autoridad eclesiástica del nuevo obispo.

De todos modos, las tensiones no terminaron, pues en el día a día era donde nacían los enfrentamientos más crueles: el gobierno inglés trataba de impedir por todos los medios la cultura francesa, trastocaba las costumbres, abolía las leyes anteriores de forma arbitraria, enviaba representantes indeseables y corruptos, que amenazaban constantemente a la religión católica. Por suerte la solución se empezó a vislumbrar, aunque de forma parcial, de donde sólo podía venir.

Cuando se produjo la rebelión de las Trece Colonias, la colonia del Canadá se convirtió en una base necesaria desde donde se podía organizar toda la estrategia. Esta circunstancia obligó a la Gran Bretaña a tratar de llegar a un acuerdo con los canadienses, suprimiendo todas las medidas y leyes arbitrarias, así como aquellos actos de gobierno que significaban una provocación para la población de credo católico. El documento que sancionó esta nueva situación fue la *Quebec Act* (1774), por la que se aseguraba el libre ejercicio de la religión católica y se reemplazaba, por un simple juramento de fidelidad al monarca inglés, el anterior juramento de soberanía, que era en el que se reconocían los poderes espirituales y canónicos del soberano británico. Además, se aceptaba la capacidad política de los católicos para ser nombrados o elegidos en cargos públicos. Como vemos, la respuesta de los canadienses fue correcta, pues, entre otras cosas, simpatizaban menos con los colonos revolucionarios que los propios ingleses metropolitanos. Por ello, incluso el obispo recomendó oficialmente a sus diocesanos que procurasen adoptar una actitud respetuosa y legalista para el monarca inglés y sus autoridades delegadas. En última instancia, así se estaban comportando y se había llegado a la libertad de culto y de administración religiosa.

Sin embargo, aún quedaban dos problemas por resolver, que, desde luego, no eran pequeños: la devolución de los bienes eclesiásticos secuestrados y cómo se iban a formar los seminaristas católicos.

La legislación que Inglaterra había impuesto en el caso de los bienes era bastante clara. Toda persona eclesiástica, fuese clérigo secular o religioso, era libre, en el nuevo régimen, de marcharse o de quedarse; si se iba, podía disponer de todos sus bienes libremente, antes de la partida, con la única condición de que el comprador de los mismos tenía que ser un súbdito inglés.

Respecto de los seminaristas o novicios religiosos, se le había prohi-

bido al episcopado reclutar nuevas vocaciones en la antigua metrópoli, como se había venido haciendo. Por su parte, las órdenes religiosas también tenían la misma prohibición, aumentada con otra más seria: tampoco podían reclutar candidatos en el territorio del Canadá.

Lógicamente, la aplicación de estos términos legales hacía que las órdenes pensasen que su horizonte estaba muy limitado, así como el de las instituciones que regentaban. Aunque algunas de estas disposiciones no se aplicaron inmediatamente, otras sí lo fueron, incluso con ciertas novedades. Así, en 1774, los jesuitas pudieron ver cómo eran extinguidos oficialmente y suprimidas todas sus actividades por una disposición real, por la que también se confiscaban todos sus bienes. En 1796 siguieron la misma suerte los recoletos franciscanos. El seminario pudo salvarse, porque se redactó un documento en el que se reconocía el dominio inglés y los bienes del seminario ya se consideraban canadienses, es decir, del *Estado canadiense* en cierto sentido, y, por tanto, irrenunciables. Los sacerdotes seculares pudieron subsistir gracias a la generosidad de los católicos en el pago del diezmo y por la frecuencia de sus limosnas.

Con estas perspectivas y los pocos candidatos a seminaristas que surgieron, los años ochenta del siglo XVIII fueron algo trágicos para las instituciones eclesiásticas católicas en el Canadá. Entre otras cosas, porque el crecimiento vegetativo de la población católica fue muy fuerte y, por tanto, se hacía urgente la dotación de nuevas parroquias para ofrecer una atención pastoral adecuada. La solución más inmediata vino por donde menos se esperaba: la propia Revolución Francesa permitió la huida de sacerdotes, algunos de los cuales lo hicieron al Canadá, tanto por vía directa, como a través de Inglaterra, donde se habían refugiado. Además, por fin en 1791, el viejo seminario de Quebec y el de los sulpicianos fueron autorizados para acoger vocaciones del país. Al menos el horizonte sacerdotal comenzó a despejarse.

Pero no sólo el horizonte, sino que la misma realidad general canadiense de estos años, por el tremendo desconcierto administrativo y social, había contribuido a reforzar mucho la autoridad y el prestigio del clero ante los ojos de la población. Mientras los funcionarios, los mandos militares y los soldados, los comerciantes y gran parte de la nobleza y de la burguesía de origen francés, habían regresado a Francia; los católicos apartados, como vimos, de toda función pública; los propietarios de tierras se refugiaron en el campo... Sólo quedaron los curas para asegurarle a los franco-canadienses cuál era su punto de referencia social y re-

ligioso. Además, como los ingleses habían abolido toda la legislación francesa, la tradicionalista y muy religiosa población canadiense confió, al menos en estos años del dominio inglés, mucho más en el arbitraje de sus sacerdotes que en el de los tribunales y jueces ingleses. Sucedía lo que en otras ocasiones similares: era el clero el que se presentaba como la única fuerza, o estamento social, capaz de mantener la poca coherencia y unidad que necesitaban los creyentes canadienses.

Ante estos hechos y circunstancias nos podemos explicar mejor cómo pudieron permanecer en Canadá las creencias católicas. Incluso no resulta extraño que casi ningún canadiense se pasase al credo protestante; y ello, a pesar de toda la enorme presión política y administrativa que se ejerció por parte de las nuevas autoridades, así como de las nuevas oleadas de inmigrantes de confesión protestante, que ciertamente debieron significar también una fuerte presión social. Aquí tenemos uno de los principales papeles ejercidos por el clero católico franco-canadiense, lo que unido a la propia religión, a la lengua francesa y a las escuelas, sirvió para conservar al menos los rasgos fundamentales de una identidad cultural y religiosa que ha llegado hasta nuestros días.

EXPANSIÓN SOCIAL Y ECLESIÁSTICA

Después de conseguida la independencia, la nueva nación de los Estados Unidos creyó que su futuro debía jugárselo en el medio-oeste. Se haría necesario huir, lo antes posible, de la costa atlántica, pues en ella no se podía alcanzar más que una cierta continuidad con la realidad anterior, la colonial. Además, en los alrededores del valle del Misisipí y en el sur había una extraordinaria presencia cultural española, con toda su carga de religión católica. Se hacía necesario, por tanto, saltar la barrera de los montes Apalaches y abrirse camino en las praderas del oeste. Este es uno de los motivos principales, aparte de la necesaria expansión que toda sociedad necesita en un momento dado de su desarrollo, por el que en la década de los noventa del siglo XVIII y en las primeras del nuevo siglo XIX se produce un impresionante éxodo desde todos los Estados, buscando tierras y libertad para establecerse y progresar. Tanto espíritus individualistas como demócratas, tanto ladrones y salteadores como normales comerciantes,... todos son pioneros que marcarán la política, la economía y, por tanto, la sociedad del nuevo país. La religión no tuvo más remedio que asirse también al carro que se estaba poniendo en marcha.

EXPANSIÓN HACIA EL OESTE DE LOS ESTADOS UNIDOS

De nuevo había renacido la *Utopía*. Las tierras que se presentan ante la nueva expansión son salvajes, llenas de infieles y, por tanto, hay que civilizarlas, hay que evangelizarlas, y las confesiones no deben permitir al nuevo y flamante Estado federal que sea él solo quien se encargue de

Capítulo III

EXPANSIÓN SOCIAL Y ECLESIÁSTICA

Después de conseguida la Independencia, la nueva nación de los Estados Unidos creyó que su futuro debía jugárselo en el medio-oeste. Se hacía necesario huir, lo antes posible, de la costa atlántica, pues en ella no se podía alcanzar más que una cierta continuidad con la realidad anterior, la colonial. Además, en los alrededores del valle del Misisipí y en el sur había una extraordinaria presencia cultural española, con toda su carga de religión católica. Se hacía necesario, por tanto, saltar la barrera de los montes Apalaches y abrirse camino en las praderas del oeste. Este es uno de los motivos principales, aparte de la necesaria expansión que toda sociedad necesita en un momento dado de su desarrollo, por el que en la década de los noventa del siglo XVIII y en las primeras del nuevo siglo XX se produce un impresionante éxodo desde todos los Estados, buscando tierras y libertad para establecerse y progresar. Tanto espíritus individualistas como demócratas, tanto ladrones y salteadores como normales comerciantes..., todos son pioneros que marcarán la política, la economía y, por tanto, la sociedad del nuevo país. La religión no tuvo más remedio que asirse también al carro que se estaba poniendo en marcha.

Expansión hacia el oeste de los Estados Unidos

De nuevo había renacido la *Utopía*. Las tierras que se presentan ante la nueva expansión son salvajes, llenas de infieles y, por tanto, hay que civilizarlas, hay que evangelizarlas, y las confesiones no deben permitirle al nuevo y flamante Estado federal que sea él solo quien se encargue de

la nueva cruzada. Por eso, unas veces cooperando unas confesiones con otras, y las más en franca y abierta confrontación, todas tratan de ocupar el territorio lo antes posible. Y de hecho lo van a ir consiguiendo, pues ya se contaban, a mediados del siglo XIX, diez veces más de fieles que a principios del mismo siglo. Entonces es cuando se produce el fenómeno más *americano*: las antiguas confesiones protestantes se van a ir eclipsando ante el empuje vigoroso de las nuevas denominaciones, aunque algunas sean de lo más absurdo que se pueda pensar. Entre todas darán origen a lo que se denomina en los libros el *protestantismo norteamericano.*

La Iglesia católica

A los pocos años de la Declaración de la Independencia, los católicos de los Estados Unidos apenas representaban una minoría insignificante: en el año 1785, sólo 25.000 personas, en medio de una población de cuatro millones de habitantes. La mayor parte de ellos estaba concentrada, por demás, en los estados cuya legislación religiosa era más tolerante y permisiva para con los «papistas romanos»; así, 16.000 en Maryland, 7.000 en Pensilvania y el resto desperdigado. El clero era muy escaso, totalizando 19 sacerdotes en el primero de los estados citados y cinco en el segundo; la mayoría eran jesuitas secularizados, no habiendo ninguno en el resto de los Estados.

Sin embargo, en los últimos años del siglo XVIII se produjo una rapidísima transformación. En primer lugar, ya hicimos alusión al reconocimiento legal del principio de libertad religiosa y de igualdad para todas las confesiones o agrupaciones religiosas. Es ésta una circunstancia que se produce bajo la influencia del nuevo ideal democrático, y habida cuenta de la enorme diversidad confesional y religiosa que se daba en el territorio. Esta expansión facilitó el que se pudiera formar una jerarquía nacional, situación impensable durante la época colonial.

Por el hecho de que el vicario general de Londres, del que dependían los vicarios de las Trece Colonias, ya no podía ejercer su jurisdicción sobre los clérigos y católicos de la nueva nación, la Santa Sede se encontró ante la necesidad de buscar un nuevo estatuto jerárquico diocesano. En un primer momento se pensó en hacer depender estos territorios del obispado de Quebec. Pero muy pronto se desechó la idea, designándose a

uno de los sacerdotes como vicario de misiones, haciéndolo depender así directamente de la Congregación de Propaganda Fide. Como dijimos, la elección recayó en el padre John Carroll, hermano de uno de los firmantes de la Declaración de Independencia, en 1776. Éste era un hombre profundamente imbuido de los nuevos ideales religiosos del Estado, es decir, un auténtico convencido de la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado; por lo mismo, también lo era de la tolerancia para con todas las confesiones, siempre que no produjeran daño a las demás o al propio Estado. Pero también era una persona que tenía un profundo espíritu romano, circunstancia que era muy necesaria en aquellos momentos.

Muy pronto empezaron a surgir los problemas. No en vano, Estados Unidos por estos años ya tenía un amplio territorio, era interconfesional y, para desgracia de los católicos, su autoridad eclesiástica no tenía la jurisdicción y la consagración episcopal. Este hecho lo expuso ante Roma el propio Carroll. La Santa Sede lo comprendió muy pronto y el 6 de noviembre de 1789 se erigía la diócesis de Baltimore, en Maryland, designándose como su primer obispo al propio vicario John Carroll, aunque se recogieron informes y propuestas entre los demás clérigos norteamericanos.

Una vez consagrado obispo en Londres el 15 de agosto de 1790, lo primero que hizo Carroll fue organizar efectivamente su diócesis. Así, aprovechando la llegada de algunos sacerdotes franceses huidos de la Revolución, y con la ayuda de un pequeño grupo de sulpicianos, inauguró un seminario en 1792, que sería el primer centro de estudios eclesiásticos en los Estados Unidos. El mismo año abrió un colegio masculino en Georgetown, que se lo entregó para su regencia a los jesuitas secularizados, quienes habían sido admitidos oficialmente en 1806.

Poco después llegó un grupo de dominicos irlandeses, que iban acompañando a los colonos compatriotas que se dirigían hacia el oeste, aunque, por lo pronto, se quedaron establecidos en una zona anterior. El flamante obispoo, ante estas perspectivas, pronto comprendió que también debía buscar una orden o congregación femenina, para que trabajase con la juventud de su sexo. Esta búsqueda le resultó más difícil, pues no eran muchas las religiosas europeas que, por aquellos años, estaban preparadas y dispuestas para encargarse, como él deseaba, de las escuelas parroquiales. Sin embargo, y a pesar de todo, una viuda norteamericana, convertida al catolicismo no hacía mucho tiempo, fundó en 1809 la congregación de las *Sisters of Charity;* ésta era Elisabeth Bayley Seton

(1774-1821). El rápido desarrollo del grupo y la finalidad de sus constituciones pudieron llenar el hueco que solicitaba el obispo.

Como consecuencia, tanto los fieles como el clero pudieron verse muy incrementados en pocos años. Pero este desarrollo pronto exigió la división de la inmensa diócesis de Baltimore. De ella dependía todo el territorio. La única excepción, por entonces, lo constituía la Luisiana, que había sido colonizada por los españoles y, después, por los franceses, y anexionada al nuevo país en 1803; aquí había, desde 1793, un obispo propio, que residía en Nueva Orleans. Así pues, el 8 de abril de 1808, el papa Pío VII firmó el decreto por el que se erigían cuatro nuevas diócesis en los Estados Unidos: Boston, Filadelfia, Nueva York (vacante, sin embargo, hasta 1814) y Bardstown (Kentucky), la que más adelante se llamaría Louisville. Unos años después, en 1819, se establece el obispado de Cincinnati y, en 1823, el de San Luis de Misuri. Así quedaba bastante completa y racionalmente distribuida la jerarquía eclesiástica. Por su parte, el obispo Carroll vio elevada su sede a la categoría arzobispal, siendo nombrado él su primer titular.

A la muerte del obispo Carroll en 1815, la situación de los católicos norteamericanos era bien distinta de la que él se había tenido que enfrentar: eran más de 150.000, atendidos por un centenar de sacerdotes. Lógicamente, a este incremento numérico y a la citada reorganización de la jerarquía, se unió necesariamente una intensa labor interior. En 1810, los obispos acordaron tener ya su primera reunión plenaria, a fin de distribuir a los clérigos entre las distintas diócesis, fijar unas mínimas ordenanzas para arbitrar las materias y los asuntos eclesiásticos, y, de paso, condenar la masonería, que era muy fuerte y pujante en todo el mundo anglosajón.

Por otro lado, en 1816 fue restaurada la orden de la Compañía de Jesús. El propio papa Pío VII le solicitó al Prepósito General que enviase a los Estados Unidos dos religiosos y dos novicios para que se iniciasen en algún centro de residencia y de trabajo propio de la orden. Al mismo tiempo, se pensaba que podían iniciar algunas misiones entre infieles. Incluso, años después, vendría una nueva fiebre diocesana: se erigieron 20 nuevas entre los años 1820 y 1837.

Sin embargo, la Iglesia católica norteamericana empezaba a quejarse por ciertas dificultades. Hacía falta proveer, sin mucha demora, algunos órganos de administración eclesiástica, más necesarios en una iglesia en franco proceso de expansión. Tanto la jerarquía como el clero y los lai-

cos se dolían de que Roma continuase considerando todavía a la iglesia de los Estados Unidos como la de un país de misión. Parece ser que la raíz de todo estaba en que las altas jerarquías romanas sentían cierta suspicacia ante algunas características y ciertas orientaciones que había tomado la Iglesia en este país.

Aunque la aclaración del tema no es fácil, sí podemos encontrar algunas explicaciones. Parece ser que en la base de estos problemas o dificultades estaba la falta de un adecuado número de sacerdotes que atendieran todas las necesidades pastorales. Porque, a pesar del gradual desarrollo del seminario sulpiciano de Baltimore, así como los empeños de todos los obispos por tener en sus diócesis respectivas al menos un seminario menor, dirigidos por un propio obispo y el párroco más cercano, no fueron soluciones suficientes para que nacieran soluciones al problema vocacional dentro del propio territorio. Se hacía necesario recurrir a los sacerdotes europeos si se deseaba conservar la fe de unas comunidades situadas en unos espacios inmensos, en medio de creyentes de otras confesiones, y atendidos por un escaso número de clérigos. Sin embargo, había la creencia de que al acudir a Europa en busca de sacerdotes se podía pensar que era porque el catolicismo se presentaba como una fe «extraña» a los Estados Unidos. En este sentido, los datos que se hicieron públicos hacia 1838 decían que sólo el 20% de los 430 párrocos y coadjutores eran nacidos en los Estados Unidos, mientras que 132 eran de origen irlandés, 98 franceses y 41 belgas. Además, no todos los sacerdotes oriundos del Viejo Mundo eran celosos cumplidores de sus obligaciones pastorales y de su vocación. Un buen número tenía un comportamiento de auténticos aventureros, o eran clérigos vagabundos, expulsados de sus órdenes y congregaciones o de sus conventos, y que lo único que hacían era producir constantes preocupaciones a la jerarquía eclesiástica.

Por otro lado, no era extraño que ciertas actitudes y rivalidades políticas que se estaban produciendo en Europa, o se habían producido, hubieran alcanzado también a estos clérigos inmigrantes en los Estados Unidos. Esta situación complicaba muchas veces la propia realidad norteamericana. De todos ellos, sin embargo, los sacerdotes franceses que habían abandonado su país por causa de la Revolución o las complicaciones napoleónicas, y posteriores, eran los más cultos y preparados, así como los más fieles cumplidores de sus deberes pastorales. Como consecuencia, de entre ellos fueron elegidos, en estos años, algunos de los obispos, así

como de sus más directos colaboradores. Esta circunstancia no dejó de tener sus inconvenientes, pues, entre otras cosas, estos sacerdotes no solían tener un adecuado conocimiento del idioma inglés.

Los sacerdotes irlandeses, que cada día eran más numerosos, solían hacer gala de un fuerte espíritu nacional, emprendedor y fervoroso. No era raro, por tanto, que tuvieran algunos enfrentamientos con los moderados prelados franceses, formados en la paz, recogimiento y fervor de los seminarios tradicionales sulpicianos. Acusaciones de irresponsabilidad, por un lado, y de incapacidad por parte de los irlandeses, no eran infrecuentes, dificultando la normal administración diocesana. Como consecuencia, los sacerdotes irlandeses realizaron algunas visitas a Roma, buscando el apoyo papal a su actitud. Se suele decir que, animados y apoyados por los numerosos clérigos irlandeses afincados en Roma, pudieron hacerse con el rumbo y control del catolicismo norteamericano, ya hacia 1840, aplicándole las características típicas del origen, formación, educación y cultura de este clero, durante más de un siglo.

Otro de los problemas o dificultades que se añadía a los expuestos y que no provenía de los clérigos o de las instituciones eclesiásticas, era el profundo espíritu de independencia de los seglares. Ello dio lugar al nacimiento, y crisis posterior, del denominado *trusteísmo*, que tendría serias repercusiones a mediados del siglo XIX.

El problema se planteó de la siguiente manera. Como indicamos más arriba, las confesiones religiosas no tenían autorización legal para poseer bienes propios. Como había que buscarle una salida al tema, en cada una de las parroquias se había formado una especie de corporación, que era la encargada de administrar los bienes de la Iglesia, bienes que estaban registrados a nombre de dicha corporación. Estos miembros de la corporación, o fideicomisos, eran los denominados *trustees* elegidos por la propia comunidad. Lo más frecuente solía ser que el sistema funcionase con normalidad. Pero en algunas parroquias situadas en zonas de mayoría protestante, o con una ideología democrática muy radicalizada para la época, o con sacerdotes levantiscos pululando a su alrededor, aparecieron algunas dificultades. La más repetida fue que los *trustees* reivindicaron ante la autoridad diocesana su derecho a nombrar a los clérigos que debían regentar sus propias parroquias.

El planteamiento llegó a preocupar incluso al propio arzobispo Carroll, complicándose a su muerte, y produciéndose algunos incidentes muy graves en Charleston, Filadelfia, Nueva Orleans y Norfolk. En uno

de los casos, se estuvo a punto de producir el cisma. Ante la situación, la Santa Sede se decidió a tomar cartas en el asunto, empezando por emitir diversos documentos admonitorios entre los años 1817 y 1826. Finalmente, se acordó que lo mejor era llegar a una transacción, sobre todo una vez que los sínodos y algunos concilios provinciales aportaron la reglamentación canónica oportuna. Así se llenó el vacío legal que existía y se suavizaron las tensiones de aquella cristiandad.

Por otro lado, en la década de los años veinte, la Iglesia católica tuvo que afrontar una fuerte crisis, que fue muy aguda en el territorio de Nueva Inglaterra. Se debió a la creciente oleada de hostilidad hacia los extranjeros, a la que se le denominó *nativismo*; como era de esperar, pronto surgió un fuerte y agresivo resentimiento contra los católicos. El tema estaba coincidiendo con la protesta que los clérigos católicos hacían porque a los alumnos de su confesión se les venía obligando, en las escuelas, a recibir información religiosa y bíblica de parte de los maestros protestantes. Circunstancia a la que se le unía, por aquellos tiempos, la llegada masiva de inmigrantes irlandeses y alemanes de confesión católica, por lo que se dio un nuevo impulso a la campaña contra la impiedad y la corrupción de los papistas.

Desde luego, eran otros los motivos que hacían más fuerza. Con los inmigrantes estaba llegando una mano de obra abundante y barata, que deshacía ciertos esquemas funcionales ya establecidos. Como la mayor parte de estos inmigrantes tenía la confesión católica, se corrió la idea de que era una consecuencia de un posible complot europeo, formado por la Santa Alianza y la Santa Sede para quebrar el camino democrático y de libertad de credo que se había impuesto en el país. La reacción airada de ciertos grupos de católicos, dirigidos por clérigos reaccionarios que no se dieron cuenta de la falacia, creó situaciones complicadas. Como consecuencia de todo, se produjeron algunos atentados contra iglesias católicas, conventos y escuelas, sobre todo entre 1834 y 1836, que se reproducirían años después, a pesar de una cierta calma intermedia.

La persona que más hizo por enfrentarse y solucionar la crisis fue el obispo de Charleston, John England. Este hombre, que ya era muy conocido en los ambientes católicos, por tratar de encontrarle una rápida salida al problema de los *trustees*, animó, en esta ocasión, a los católicos para que no se encerrasen en sí mismos, sino que defendieran sus propios derechos. Colaboró en la fundación y edición de diversos periódicos y revistas, que buscaban el que la opinión pública norteamericana cono-

ciera el punto de vista de los católicos acerca del problema que tenían entre manos. También consiguió que se reuniera en 1829 el Primer Concilio Provincial de Baltimore, que había sido convocado en 1812. En la reunión se analizó el problema de los obispos, del clero y los *trustees*, de la construcción y el mantenimiento de las iglesias parroquiales, así como la forma de vestir y el comportamiento externo de los clérigos. Los frutos fueron tan obvios que los obispos de la provincia eclesiástica acordaron repetir la reunión conciliar en 1833 y, después, en 1837. Con ciertas dificultades, el episcopado norteamericano empezaba a dirigir y orientar la enorme vitalidad de la Iglesia y a superar la crisis.

Mientras tanto, las instituciones eclesiásticas y religiosas tuvieron una expansión muy significativa. Tanto a los jesuitas y sulpicianos, que ya estaban profundamente vinculados a la iglesia norteamericana, como a los agustinos y dominicos, que llegaron en los últimos años de vida del obispo Carroll, se les añadieron, en 1816, los lazaristas, en 1832 los redentoristas —muy vinculados a los núcleos de población de origen alemán, situados en el medio-oeste—, los padres de la Santa Cruz en 1841 y, finalmente, retornaron los franciscanos en 1844. Entre las órdenes y congregaciones femeninas, las Damas del Sagrado Corazón llegaron en 1818, en 1831, las hermanas de san José de Cluny y las hermanas de Nuestra Señora de Namur en 1840, etc. A todas ellas habría que añadir las congregaciones que habían nacido en el propio territorio. Ya aludimos a las *Sisters of Charity*, fundándose en 1812 las *Sisters of Charity of Nazaret* y las *Sisters of Loreto*. Incluso algunos años después aparecieron comunidades religiosas femeninas, cuya base era la población de color, como, por ejemplo, las *Sisters of Providence*, fundadas en 1829, y las *Sisters of the Holy Family*, que lo hicieron en 1842.

Normalmente, las congregaciones femeninas se dedicaban al cuidado y atención de las escuelas parroquiales, así como a las obras e instituciones de caridad y asistencia social. Muchas de estas instituciones eran fundaciones financiadas con generosas ayudas europeas, tales como la Fundación Leopoldina, de Austria, la Asociación Francesa para la Propagación de la Fe, etc. Por su parte, el desarrollo escolar se hizo cada día más necesario, y así lo previó ya el obispo Carroll. A su apoyo y animosidad se le debe el fuerte incremento que tuvieron las escuelas: 240 escuelas parroquiales había en 1840, situadas más de la mitad en el medio-oeste. En menor cuantía, aunque muy distribuidas, nos encontramos las diversas obras para los necesitados y la asistencia de enfermos y menesterosos.

Todo ello nos da una idea del vitalismo y expansionismo a que estaba sometido, por entonces, el catolicismo norteamericano. A pesar de los problemas y de la disparidad de comportamiento, según la tradición católica, que tenía la sociedad norteamericana, los creyentes católicos iban aprendiendo a adaptarse al país y colaborando puntualmente en su expansión y desarrollo.

Las confesiones no católicas

Ya nos hemos referido a que, en el período que está a caballo entre los siglos XVIII y XIX, el protestantismo que se «confiesa» en los Estados Unidos se va americanizando. Es un proceso que se inicia hacia 1795, con el denominado «Segundo Despertar» de Nueva Inglaterra, y que no es otra cosa que la fuerte reacción contra la actitud aperturista que habían iniciado los metodistas. Más adelante fue avanzando hacia La Frontera, cuando lo ponen en práctica tanto los metodistas, como también los baptistas. Como consecuencia, se propaga con rapidez por Kentucky, Tennesee y por zonas de los Estados de las dos Carolinas, del de Virginia y de Pensilvania alcanzó su máximo apogeo a finales de la primera década del siglo XIX.

Todo consistía en una fiebre evangélica, que se tenía que mostrar públicamente en el mejor estilo pueblerino y siempre en espacios abiertos. Eran las «verbenas» de la evangelización, porque el pueblo entero debía sentirse solidario ante la necesidad de captar el espíritu de Cristo y del pueblo de Israel. Como es natural, cuando se sobrepasaba un tiempo prudencial de duración, se caía en la histeria más anormal, situación que se presentó, por ejemplo, en 1801, cuando la «verbena» espiritual de Cane Ridge duró dos semanas seguidas. De todos modos, servía para que los campesinos y los ganaderos se acostumbrasen y aceptasen que la meditación del Evangelio, aparte de hacerla con tranquilidad, debía de ser un acto social más en sus vidas, incluso el más importante.

Para los pioneros de La Frontera poco sentido tenían los dogmas, la moral escrita o la liturgia y la tradición eclesiástica. Les hablaba más directamente una religión simple, espontánea y, por consiguiente, más cálida. Así veían a un Dios exigente, pero que les acompañaba en la lucha diaria que mantenían por el control del medio físico en el que trabaja-

ban. Ésta era una de las causas por la que los predicadores, muchas veces desgarrados, usaban un lenguaje brutal y ausente de todo lirismo; buscaban el choque y la provocación, para que apareciera la «luz salvadora». Si ello se conseguía, una vez que los «convertidos» se habían confesado pecadores, se les aplicaba una moral estricta, muy necesaria para su comportamiento personal y, también, para el orden público. Por eso, tampoco era extraño que el puritanismo fuese cediéndole terreno al metodismo y que, entre otras cosas, las nuevas sectas o grupos se localizasen, pues trataban de darle respuestas singulares a los problemas concretos de unas determinadas personas. Por eso, el medio-oeste empezaba a caracterizar y homogeneizar la religión norteamericana.

En toda esta amplia región actuaron los tres grupos más representativos, además de las sectas que fueron surgiendo, a saber, los presbiterianos, los metodistas y los baptistas. Todos hacían gala de una doctrina teológica aristocrática y de una estructura organizativa muy democrática. Pero si convenía, según las circunstancias, su lenguaje se podía volver humilde, sencillo y casi pedestre. Los presbiterianos estuvieron muy vinculados al desarrollo de los *Scotch-Irish*, en la parte más al norte, donde frecuentemente se unieron con los congregacionistas. Sin embargo, pronto fueron frenados en su acción y expansión, precisamente por su peculiar forma de interpretar la cultura, así como por la tradición eclesiástica aristocrática, aunque con ciertos visos de democratismo, de la que hacían gala. Incluso se les complicaría con la discordia que se produce entre ellos mismos; por un lado, los conservadores, normalmente nativistas, y por otro, los revivalistas. De hecho, perdieron muchos adeptos, que pasaron a otras confesiones.

Los baptistas eran casi todos calvinistas y, en su actitud personal, se mezclaba el espíritu de los granjeros y el de los predicadores, circunstancia que los hacía muy atractivos. Su principal deseo, y casi ambición, era poder llegar a restablecer un cristianismo primitivista, del que estuviera ausente cualquier formalismo. Es decir, querían aplicar al hecho religioso el mismo vitalismo geográfico y nacionalista, envolviendo en formas vulgares la racionalización del cristianismo.

Por su parte, de los metodistas se ha dicho que su influjo en el espíritu americano es más fuerte que el de ninguna otra confesión; mucho más, incluso, que la aportación de filósofos y teólogos de la categoría de Calvino, Locke y Montesquieu. Ellos siguieron insistiendo en su triple esquema religioso, es decir: el amor divino, la experiencia de la conversión

personal (la *metanoia* griega) y el propio esfuerzo diario para vivir la mayor y mejor perfección cristiana. Esto, unido al convencimiento de que eran los mejores y a su flexibilidad en la organización institucional, los hizo muy eficaces, pues también supieron despojarse de los visos de su paternidad anglicana, aunque sin dejar de ser anglicanos. Así, sus conocidos como *caballeros-predicadores* pudieron recorrer el medio-oeste, y después el oeste, formando comunidades autónomas, a las que después se les pasaba una inspección regular.

Por lo que se refiere a la distribución y a las cifras, en 1820, en Kentucky, que suele considerarse como el estado más típico de toda la región, sobre una población global de 565.000 personas, apenas se confesaban creyentes 46.000 personas, y de ellas, 21.000 baptistas y otras tantas metodistas, repartiéndose el resto. Sin embargo, a mediados del siglo XIX, las confesiones protestantes tenían la siguiente cuantificación en todo el territorio: metodistas, casi 1.500.000; baptistas, cerca de 1.000.000; presbiterianos, aproximadamente 500.000; congregacionalistas, 200.000 y 100.000 episcopalianos.

Como explicación de estas cifras, sobre todo de la diferencia que aparece en los dos últimos citados, congregacionistas y episcopalianos, se suele aducir que no habían sabido adaptar su *cultura religiosa*, su organización institucional, a la nueva realidad nacional norteamericana; seguían adscritos a una tradición aristocrática que los hacía, en cierto sentido, antipáticos ante la realidad de La Frontera. Esto vendría también a explicar su desinterés, durante todos estos años, por la expansión territorial del país y los problemas religiosos subsiguientes. Fueron confesiones que se centraron en sus establecimientos urbanos del noreste, un tanto burgueses.

En otro orden de cosas, un pequeño grupo, muy típico de los Estados Unidos, y al que hemos soslayado por su escasa presencia e influencia en estos años a que nos venimos refiriendo, son los cuáqueros. Los pocos efectivos con que contaba se fueron alejando hacia las nuevas regiones colonizadas en el oeste, huyendo de los controles sociales, que les resultaban excesivos. Además, su fuerte personalismo les aislaba ideológicamente. Más adelante volveremos sobre ellos.

Antes vimos, aunque desde sus propios puntos de referencia, la situación de los católicos. Pero, desde este ambiente protestante, tiene nuevos matices su perspectiva. Ya hemos indicado que la Revolución Francesa colaboró mucho con la inmigración de sacerdotes católicos a los Es-

tados Unidos. La compra de la Luisiana en 1803 también ofreció un segundo centro de franca acogida para los católicos, antes sólo lo era Maryland, en el que asentarse y desarrollarse, así como usarlo de trampolín en una posible expansión hacia el oeste. Enseguida, este segundo centro enlazó con un tercero, en esta ocasión de honda raíz española, que era el constituido por el amplio territorio que va de Texas a California. Pero, a pesar de todo, la presencia católica en La Frontera no fue ni lo activa, ni lo dinámica que se esperaba de una confesión cristiana que había tenido, y tenía, una larga y fructífera vocación y acción evangelizadora en los siglos inmediatamente anteriores. Es esta confusa actitud la que motivará el que su influencia en el país, durante los años a que nos referimos, no sea todo lo decisiva que se esperaba.

Un nuevo elemento a tener en cuenta es el de las nuevas denominaciones interconfesionales que empiezan a proliferar, como también algunas nuevas creencias. En unos casos se debe a la alta tasa de descristianización y agnosticismo, ante la que las confesiones tradicionales se sentían impotentes. No bastaba con tener predicadores y pastores de oratoria brillante, ni una efectiva influencia social; se hacía necesaria una constante adaptación a las nuevas peculiaridades pastorales y a las circunstancias de la evolución ideológica. Tampoco bastaba con tener iglesias, colegios, escuelas y centros asistenciales y filantrópicos. Había que hablarles a unos hombres cuya cultura técnica ya no era la agropecuaria y semiindustrial, sino a unos hombres de nuevo nómadas, ávidos de tierras vírgenes y que vivían en una sociedad en la que ya la inteligencia de gabinete y la fuerza cultural empezaban a tener un lugar, a la hora de progresar.

Esta nueva realidad nos ayuda a comprender algo mejor por qué en la llamada *era jacksoniana*, es decir, alrededor de los años treinta del siglo XIX, surgen con tanta facilidad nuevas comunidades utópicas. Más de 100 pueden contabilizarse; entre ellas nos encontramos a los pintorescos pentecostales, así como también los grandes movimientos revivalistas de los mormones y los adventistas. A estos dos últimos citados, su radicalismo, la visión teocrática de la vida y de la sociedad, la endogamia que utilizaron como método de defensa, la alternancia en su comportamiento moral según la realidad circundante, etc., los hicieron aceptables a los ojos de muchas personas, hasta el punto que pudieron, como es el caso de los mormones, centralizarse en un solo estado, Utah, aunque también coincidieran otras circunstancias de índole política. En el fondo no era otra

cosa que una forma de llenar la necesidad de creer en algo sólido que tenían los rudos y primarios pioneros.

Algo semejante sucedía con lo que ha dado en llamarse el *revivalismo urbano.* Y es que, aunque no hayamos indicado con total claridad, el crecimiento y desarrollo urbano en los Estados Unidos de estos años era impresionante; el clásico ejemplo de Nueva York, aunque no siempre extrapolable, nos sirve al caso: 60.000 habitantes en el año 1800, y 550.000 en 1850. En estos casos, las iglesias y confesiones se encontraban con una sociedad que se industrializaba, que producía un profundo aislamiento en personas que no estaban acostumbradas a ello, una sociedad que ejercía una presión muy fuerte en el comportamiento externo de los individuos... Por eso, en esta tesitura, surgen confesiones, o derivaciones interpretativas de confesiones clásicas, como, por ejemplo, el *perfeccionismo* dentro de los metodistas, que hablaban de una fe en el progreso indefinido del hombre, de la clericalización y aburguesamiento de las iglesias, aparecen los movimientos antiesclavistas, también los feministas...

Cuando estamos a mediados del siglo XIX, y en los años previos a la Guerra de Secesión, se calcula que el país tiene cerca de 27 millones de habitantes; de ellos, apenas cuatro se confiesan creyentes de alguna religión. Sin embargo, la práctica religiosa era muy superior a lo que daba a entender esta cifra de creyentes. Curiosamente, además, en 1850, las tres cuartas partes de las publicaciones periódicas y de los libros que se editaban provenían o tenían un carácter religioso. Como dijimos antes, el protestantismo en todas sus variantes dominaba el pensamiento y el comportamiento social de los Estados Unidos.

Iglesia y Estado en un conflictivo Canadá

El gobierno inglés no dudó un momento en seguir su política anticatólica y antirromana en el Canadá. No obstante, la actitud del obispo de Quebec, monseñor Du Plessis, y la llegada de numerosos sacerdotes que huían de la Francia revolucionaria, ayudó a conservar la fe católica y a incentivar, de forma muy eficaz, el movimiento misional. Como consecuencia, el papa Pío VII elevó a metropolitana la diócesis de Quebec en enero de 1819 y erigió otros obispados. Este hecho de que la Iglesia católica canadiense quedase vinculada directamente a Roma, sin ninguna

intromisión de los poderes públicos o políticos, le daría una libertad de acción jamás conocida en los países europeos, donde las tradiciones eran papistas, galicanas, regalistas o josefinistas y ponían todo tipo de trabas y dificultades. Así, los obispos irán alcanzando una autonomía que les permitirá dinamizar y adaptar las instituciones diocesanas, según las necesidades.

Por eso no extraña que, a comienzos del siglo XIX, mientras en los Estados Unidos el catolicismo era casi testimonial, en su vecino Canadá había ya 150.000 católicos, que, en 1830, eran cerca de 465.000. Para ello, todo cooperaba, además de lo indicado. Como hemos dicho también, la labor del obispo Du Plessis (1806-1825) fue meritoria, a pesar de las tensas relaciones con el gobierno inglés. Recordemos que algunas disposiciones del Tratado de París de 1763 hablaban bien claro y puntualizaban que los ciudadanos católicos del Canadá tendrían garantizado «el libre ejercicio de la fe de la Iglesia de Roma», así como la conservación de sus instituciones tradicionales, entre las que no podían faltar el derecho de los clérigos a percibir los diezmos acostumbrados; todo ello también sería definido mejor en la *Québec Act*, de 1774.

En la práctica había que matizarlo. En el plano institucional, las autoridades inglesas permitieron el funcionamiento de una diócesis, aunque su prelado debería contentarse con un título algo más simple, como era el de *Superintendant of the Romish Church*. Sin embargo, este obispo «disminuido» podía nombrar a los párrocos y demás cargos inherentes al denominado patronato episcopal, sin ninguna interferencia del gobernador inglés de turno.

También aludimos al principio a que la insurrección de las Trece Colonias produjo en el Canadá un efecto más esperanzador de lo que se podía prever en un primer momento. Aparte de conseguir los católicos americanos ciertas ventajas políticas, los canadienses vieron reforzadas sus libertades, gracias al apoyo que dispensaron a las autoridades metropolitanas inglesas. Por ello se consintió que los católicos de la provincia del Canadá pudieran celebrar las pertinentes reuniones políticas, con el preámbulo de un simple juramento de fidelidad al rey de Inglaterra, en lugar del clásico juramento de fe anticatólica que se exigía en la metrópoli. Además, los seminarios de Quebec y de Montreal, ambos dirigidos por los sulpicianos, consiguieron reabrir sus puertas en 1791, recobrando también los bienes que les habían sido usurpados años atrás. Incluso un nutrido grupo de sacerdotes franceses, huidos de la Revolución, pudo ins-

talarse y ejercer la cura de almas en el territorio, y ello a pesar de las prohibiciones que había en este sentido desde los primeros años del dominio inglés.

Pero no todo eran facilidades. Cuando los ingleses tuvieron las espaldas más tranquilas, con la independencia de los Estados Unidos, de nuevo comenzaron las contrariedades para los católicos canadienses. El gobierno inglés no había olvidado sus deseos de transformar el Canadá en inglés. Por ello, Jorge III había nombrado un obispo anglicano para el Canadá, en 1794: Lord Bishop of Quebec. Este personaje, con el apoyo del gobernador James Henry Craig y de las autoridades metropolitanas, propuso que la mejor solución y el camino más adecuado para la *anglicización* del Canadá era fomentar y favorecer, por todos los medios, el desarrollo de la Iglesia anglicana. Desde este preciso momento, los católicos tuvieron que soportar, entre otras muchas vejaciones a su libertad de fe y de culto, el que los nombramientos de los eclesiásticos de su Iglesia fueran controlados por el gobierno, así como también que fueran fiscalizados los ingresos económicos de las parroquias y de la diócesis.

En esta difícil tesitura fue cuando recibió su nombramiento de obispo de Quebec, en 1806, monseñor J. O. Du Plessis, que ya era obispo coadjutor. Tenía el nuevo obispo un carácter fuerte y un espíritu muy emprendedor; con este bagaje se dispuso a hacerle frente a las intromisiones en sus funciones de las autoridades británicas de la colonia, sobre todo a las que significaban un anticatolicismo visceral. La principal arma que utilizó fue una absoluta fidelidad política y administrativa para con el gobierno inglés. Esta actitud se le tuvo muy en cuenta, cuando surgió el conflicto con los Estados Unidos en 1812, hasta el punto que se creyó muy oportuno nombrarlo miembro del Consejo Legislativo del Canadá. En este puesto fue, todavía, más efectivo el obispo Du Plessis, pues, aparte de su influencia en la redacción de ciertas leyes, consiguió el reconocimiento oficial, y todo lo que ello significaba, de su título romano de obispo de Quebec en 1817, acto jurídico que aún no se había aceptado.

Con esta nueva situación administrativo-eclesiástica se iniciaron los trámites para el desarrollo pastoral de la diócesis y del territorio católico del Canadá. Así, aunque el gobierno de Londres puso al principio algunas dificultades, desde 1817 a 1820 se crearon cinco vicariatos apostólicos: dos en las provincias marítimas, en las que ya se habían instalado ciertos núcleos de inmigrantes de origen irlandés y escocés; uno más en Montreal; uno en Kingston, en las orillas del lago Ontario, junto a la

comunidad católica de habla inglesa que, hacía ya unos años, se había constituido allí, y otro en Manitoba, donde hacían falta clérigos, debido a la formación de una numerosa comunidad católica de inmigrantes alemanes, instalados en Rivière Rouge, y que tomó, siguiendo la tradición, el nombre de San Bonifacio. Como vemos, el desarrollo diocesano no se quedaba a la zaga.

El asunto de las escuelas confesionales era, en estos años, uno de los caballos de batalla entre los grupos sociales de una u otra confesión. Por la iniciativa del obispo anglicano de Quebec se creó la *Institution royale*, que era una constante y grave amenaza para las escuelas católicas. Para contrarrestar esta acción, los católicos dotaron la *Societé d'Education*, también en Quebec, que, con el apoyo incluso de ciertos grupos de protestantes disidentes, que se oponían al acaparamiento cultural que proponían los anglicanos oficialistas, buscaba crear una organización escolar pluralista, bajo la que se pudieran desarrollar, con total libertad, las escuelas confesionales de cualquier credo.

También habían surgido ciertas disputas acerca del usufructo de los bienes del seminario de Quebec, al que también se le daba la consideración de colegio. Éstas pudieron ser solventadas de forma bastante satisfactoria, ya en 1839.

Hemos indicado que el obispo Plessis, factor de este nuevo clima político-religioso que se había creado, siempre trató de actuar dentro de la legalidad más estricta; ello le sirvió para poder conseguir mayores ventajas para los católicos. Sin embargo, este hecho, unido al incremento poblacional de los franco-canadienses, muy superior al de los anglosajones, provocó la aparición de un cierto descontento social entre estos últimos. Este ambiente, más ciertas teóricas reivindicaciones autonomistas que afloraron entre los francocanadienses, obligaron al obispo a utilizar todo su tacto y diplomacia, a fin de evitar situaciones conflictivas. Pero, desde la muerte del obispo, ocurrida en 1825, surgieron varias agitaciones autonomistas; unas veces, bajo el pretexto de reivindicaciones religiosas, aun con la oposición de los propios obispos católicos, y otras con una cierta capa de ideología política; el caso fue que, entre 1837 y 1838, se produjeron ciertos levantamientos armados que, coordinados como estaban por ciudadanos de credo católico, colocaron a la Iglesia en una situación muy complicada y desagradable en sus relaciones con el poder establecido.

Una vez solventados los problemas de los más exaltados, el gobierno de Londres supo mostrarse muy comprensivo. Incluso, cuando el 1840

se firmó la llamada *Union Act*, entre la provincia de Quebec y la de Ontario, por la que se rubricaba la adhesión política, los católicos la miraron con cierto recelo. Recelo que se demostró era infundado, pues la adhesión se mostró ventajosa: aquellas garantías religiosas que se habían conseguido, en 1791, para la región del bajo Canadá, ahora se extendían y se podían aplicar a todo el territorio de la colonia en los mismos términos.

Ahora bien, si la posición jurídica, legal y administrativa de la Iglesia católica en el Canadá bajo el dominio inglés iba por buenos cauces, ello no se vería reflejado igualmente en lo que se puede denominar la actitud religiosa personal de los propios católicos, al menos por lo que se refiere a la provincia más floreciente, que era la de Quebec. Los fieles se mostraban cada día más diferentes para con los temas y asuntos de su confesión, aceptando ideologías y corrientes de pensamiento laicicista y modernista. Aparecieron facciones que se oponían, a estas alturas, a la adhesión al gobierno inglés y al apoyo que a ello le daba el alto clero, lo que también puede ser interpretado como una forma de oposición al excesivo rigorismo clerical y contra su postura de acomodados funcionarios del Estado, más que de pastores de una comunidad eclesial. A ello se le unió, también, una relativa escasez de clérigos, provocada tanto por la falta de vocaciones nativas, como por la disminución de los llegados desde Francia, lo que agudizaba algo más el problema del trato y contacto frecuente de los párrocos con sus feligreses. No olvidemos tampoco las duras condiciones climáticas del Canadá y las distancias entre los núcleos urbanos, que exigían curas jóvenes y muy dinámicos.

Desarrollo de la Iglesia canadiense

Como se ha indicado, la firma de la *Unión Act* en 1840 sirvió para que vinieran años fecundos al catolicismo canadiense. Pocos años después, la libertad de espíritu y la política de apertura del gobernador lord James Bruce Elgin, entre los años 1846-1854, consiguió, con el apoyo de la reina Victoria, que se promulgase el famoso «Bill de 1851». Era ya un reconocimiento explícito de la libertad religiosa, concluyendo la primacía oficialesca de la Iglesia anglicana. Esta situación política, unida al

elevado índice de natalidad de los franco-canadienses que hemos indicado, más la entrada masiva de inmigrantes irlandeses, hizo que el incremento de los católicos *oficiales* fuese espectacular: 650.000, en 1840; 1.100.000, en 1851, llegando a ser 1.600.000, sobre una población total de 4.300.000 habitantes, en 1881.

Lógicamente, este incremento numérico pedía una ampliación de las instituciones eclesiásticas, sobre todo la erección de nuevas diócesis. No olvidemos que Terranova también se había incorporado al Canadá, donde habían llegado muchos inmigrantes de confesión católica. Aquí se crearon tres diócesis, aunque la mayor parte de las nuevas se concentró en la región del valle del San Lorenzo, en un sentido geográfico muy amplio. Por lo que se refiere a la costa del Pacífico, aún muy poco habitada, tuvo que esperar su pequeña comunidad unos años más.

En 1867 se formó la Confederación Canadiense. Este acto político y administrativo fue bien recibido y aceptado por los católicos. No en vano, éstos tenían una presencia importante en todas las provincias, a saber: 86% de la población total de la provincia de Quebec, 16% de la de Ontario, 24% en la de Nueva Escocia y 33% en la de Nueva Brunswick. No era una población muy cualificada. La mayor parte de sus componentes eran pioneros, agricultores, tramperos y algunos marineros; todos trabajaban en unas actividades en las que había que luchar contra el frío del largo invierno canadiense y contra una naturaleza bastante hostil.

Los clérigos que trabajaban con estos católicos, ya hemos indicado que no eran muy numerosos; incluso muchos de ellos, en los años treinta y cuarenta, habían pasado por ciertas dificultades ideológicas, sobre todo las veleidades *ultramontanas* y *clericalistas*. Superada la crisis, este clero era uno de los más diciplinados, tenía cierto nivel intelectual y, sobre todo, estaba muy unido a su episcopado. Estas cualidades ayudaron mucho a que los curas pudieran estar preparados para hacer frente a las nuevas necesidades, sobre todo las que nacieron por la llegada masiva de inmigrantes de origen polaco e irlandés.

Como consecuencia de toda esta realidad, el catolicismo canadiense fronterizo o próximo al territorio de los Estados Unidos se fue asemejando cada vez más a éste, imitando sus características más significativas: a saber, el dinamismo, la liberalidad, el espíritu democrático, etc., que pronto se dejarán sentir en otros campos.

Pero, la provincia de Quebec era, en cierto sentido, modélica. En pleno siglo XIX, representaba un claro ejemplo de una comunidad católica,

perfectamente consciente de lo que debía ser la práctica de estos principios. En la raíz de todo estaba el deseo claro de los franco-canadienses de salvaguardar, a todas luces, sus peculiaridades culturales y religiosas, frente a lo que ya empezaba a ser la presión implícita de la mayoría de origen inglés y de religión protestante. Por ello, los laicos no tuvieron más remedio que aceptar con bastante frecuencia, aunque siempre de forma espontánea, la excesiva influencia de los clérigos. Ésta fue invadiendo, poco a poco, todas las esferas de la vida social, política y hasta privada. Por este motivo vemos cómo el clero interviene, cada vez con más frecuencia, en las elecciones, hasta el punto que la propia Santa Sede tuvo que recomendar cierta prudencia a los eclesiásticos y que guardasen cierta reserva. Cierta oposición del clero con los seglares quedó planteada, hasta el punto que la jerarquía eclesiástica se empezó a oponer, casi sistemáticamente, a todo lo que provenía de los laicos.

El problema se agudizó en el campo educativo. Cuando se organizó el *Institut Canadien*, que era una organización juvenil católica que trataba de aglutinar las bibliotecas y algunas editoriales confesionales, así como una especie de asociación sindical de maestros de tinte más abierto y liberal, los obispos se opusieron, precisamente por estas características. A pesar de estos enfrentamientos, se pudo llegar a la fundación de una universidad católica en Quebec, que pronto se convertiría en uno de los pocos focos de cierto matiz aperturista en el campo católico. Por eso decíamos que el tema de la enseñanza, sobre todo la secundaria, fue siempre uno de los caballos de batalla de los católicos canadienses; no por problemas con los protestantes, sino contra su propio clero. El asunto se veía, por demás, complicado con la avalancha de inmigrantes, que llegaban con sus sacerdotes y religiosas maestras, a los que también había que integrar y adaptar, y que comenzó a provocar problemas con los protestantes.

En la provincia de Toronto, como en otros lugares donde la religión era mixta, los roces educativos se hicieron algo frecuentes. Allí, desde 1853, se venían aceptando unos compromisos bastante favorables para los católicos. Pero cuando se llegó al hecho de la Confederación Canadiense, en 1867, se le dejó a cada provincia de la misma que adoptase el sistema educativo que creyera más oportuno, siempre que se respetasen los derechos adquiridos y en uso en el momento de la unión, sobre todo en lo que se refería a las escuelas separadas. Esto no impidió el que, en algunas ocasiones, sobre todo en las ciudades con mayoría protestan-

te, ésta tratase de bloquear los subsidios oficiales para los católicos; con ello se buscaba paralizar las escuelas y los colegios.

Pero la oposición protestante a la enseñanza confesional fue más dura, si cabe, en la provincia de Ontario. A pesar de todo, la serenidad de la que hicieron gala los clérigos católicos, junto a la fuerte política de secularización, promovida desde las propias autoridades provinciales, hizo que los católicos no sólo pudieran tener abiertas sus escuelas, sino que éstas alcanzasen un desarrollo muy bueno. En esta labor también colaboraron de manera decisiva los padres oblatos de María Inmaculada, quienes le dieron tal nivel a sus centros que pronto vieron como se les concedía, en 1866, autorización para impartir ciertos niveles de la enseñanza superior, así como conceder los oportunos grados académicos. Estos centros fueron el Regiopolis College de Kingston y el Colegio de Lengua Francesa de Otawa.

En la provincia de Quebec, la realidad era mucho más bonancible al tener en ella mayoría la población de confesión católica. Por lo mismo, los eclesiásticos, directa o indirectamente, tenían bajo su control la dirección de la enseñanza en todos los niveles. Por ello, en 1854 se pudo inaugurar la primera universidad católica canadiense, a pesar de algunas reticencias clericales. Con todas las bendiciones de la propia reina Victoria de Inglaterra, la universidad Laval, nombre del primer obispo de Quebec y fundador del seminario, pudo iniciar una brillante trayectoria; incluso ya en 1876 abrir nuevas dependencias en la ciudad y provincia de Montreal.

Características del catolicismo canadiense

A pesar de todo lo dicho y de las dificultades, no hay que insistir mucho para comprender que el grado de confortabilidad en su fe, por parte de los católicos franco-canadienses, debía de ser muy alto. Además, habían conseguido crear una sociedad en la que los principios de la moral católica imprimían carácter a la mayoría de las actividades, aunque no de una forma legal, sí lo hacían realmente. Porque, tal como recordamos, la idea dominante del clero canadiense cuando se colocó al territorio bajo el dominio inglés, fue la de mantener a la población francesa y

católica, al menos tanto como fuera posible, aislada de la influencia anglosajona y protestante.

Por otro lado, como los franco-canadienses se dieron cuenta muy pronto de que no tenían capacidad suficiente para formar los oportunos grupos selectos de laicos, que eran los que deberían coordinar la salvaguarda de su identidad cultural y religiosa, fue por lo que se abandonaron en las manos de sus clérigos, hecho que no le desagradaba a un clero muy acostumbrado a controlar todas las actividades sociales, de una u otra forma. Por ello, aunque la población de credo protestante pudo conservar una total libertad de actuación, el ambiente que se había impuesto en esta provincia de Quebec, de tradición francófona y católica, era tal que la vida se le podía hacer prácticamente imposible a una persona que no aceptase estas condiciones y circunstancias impuestas, aunque sólo fuera externamente. Los círculos clericales y seglares afines, eran los que marcaban la pauta.

Esta actitud, que primeramente se había tomado como salvaguarda contra la influencia de la cultura protestante e inglesa, con todo lo que ello significaba, pudo ser utilizada, años después, por un sector influyente del clero como medio de impedir la penetración del pensamiento de corte liberal, o *liberaloide*, de origen francés. Así se pudo evitar la casi total penetración de las ideas modernistas, consiguiendo el clero mantener a los fieles en la más absoluta docilidad a todas sus indicaciones. Esto nos explica por qué la prensa de orientación católica siempre estuvo interpretada por el clero; bastaba que un eclesiástico cualificado desaprobase un artículo determinado o la orientación ideológica de algún periódico, para que ésta viera cómo descendía, de forma casi automática, el número de sus lectores. Por ello, aunque no oficial, sí oficiosamente, existía una previa censura eclesiástica de todo lo que se publicaba en Canadá por parte de los católicos.

Lógicamente, este tipo de régimen, en el que los eclesiásticos se habían autoerigido en ideólogos oficiales de toda la Iglesia católica canadiense, aunque con un mínimo de privilegios, hizo que su autoridad moral fuera indiscutible. Pero, como consecuencia, también se hizo indispensable, lo que trajo consigo algunos inconvenientes, pues, entre otras cosas, se cayó en un profundo clericalismo, cuyas manifestaciones se veían por todas partes. No olvidemos los avisos que tuvo que emitir la Santa Sede, para que los clérigos se mostrasen más prudentes y discretos en los asuntos estrictamente políticos.

Pero no sólo era en este campo en el que los clérigos canadienses procuraban controlar a los laicos, o que éstos siempre contasen con su conformidad y anuencia. El caso, apenas aludido, del Instituto Canadiense es de los más llamativos. Recordamos que se trataba de un experimento bibliotecario y asociativo, de tendencia más abierta y liberal. Pero, en el momento en que se empezaron a plantear debates ideológicos, y también pastorales, con cierto éxito, surgió la empresa contraria de parte de los eclesiásticos; fue la fundación de los denominados *Institutos Nacionales*, que dieron al traste, tal como se pretendía, con el Instituto Canadiense.

Porque el clero canadiense quería una cultura católica conformista, en el más puro estilo de la época y sin perder la herencia de las tradiciones francesas. Como consecuencia, vendrá a caracterizarse también por cierta tendencia jansenizante y, como se ha dicho, más voluntarista que intelectual, más moralista que vitalista, a pesar de las excepciones de la frontera con los Estados Unidos. Por lo mismo, los eclesiásticos eran más inclinados a suprimir que a añadir o incorporar, y, por consiguiente, más tradicionalistas y rutinarios que innovadores. Pero, hay un dato de indiscutible afirmación: su fiel, respetuosa y profunda sumisión a la Santa Sede. Bastaba con recibir la más mínima puntualización, que era obedecida sin rechistar. Se llegaba así a lo que ha sido definido como el más decidido ultramontanismo.

En este sentido, no es extraño que los obispos canadienses de la archidiócesis de Quebec escribieran en una carta pastoral colectiva, de 22 de septiembre de 1875, que

> la Iglesia no es solamente independiente de la sociedad civil, sino que es superior a ésta, tanto por su extensión, como por su fin... Porque no es la Iglesia la que se encuentra inmersa en el estado, sino éste en la Iglesia.

Como vemos, la más pura teocracia, aunque aplicada con cuentagotas, según los tiempos y la originalidad de una sociedad que, por otro lado, se desarrolla de forma mucho más compleja de como la veía y quería la Iglesia institucional.

Ideología religiosa en la inmigración a los Estados Unidos

Sabemos que, en el momento de las grandes oleadas migratorias de los norteamericanos hacia el oeste, éstos eran rápidamente reemplazados en el este con la llegada de nuevos inmigrantes. La mayor parte de ellos era de origen irlandés y/o alemán. La entrada viene cifrada, desde 1820, en algunos millares cada año. Pero, estas cantidades pronto se vieron superadas, alcanzándose la cifra de 200.000 personas por año, desde 1840. Estas verdaderas oleadas seguían teniendo origen europeo, en su mayor parte, y de confesión religiosa católica, luterana o judaica. Esta circunstancia, a pesar de que existía ya tradición confesional de todas ellas en los Estados Unidos, dificultaría su proceso de integración, sobre todo por lo que ya hemos denominado la americanización de las confesiones religiosas.

Los judíos son el grupo que tiene un incremento más suave: eran unos 3.000 en 1815 y llegan a 150.000, en 1850. Su origen geográfico era casi siempre alemán y, como tal, seguían la tradición judaica centroeuropea. Esta circunstancia hizo que no fueran fácilmente aceptados por la comunidad judía existente, sino que fueron asimilados a los otros alemanes y así considerados. Los primeros que llegaron, por cierto bastante pobres, orientaron sus actividades laborales hacia el pequeño comercio, dispersándose con mucha rapidez por todo el territorio, e integrándose así con el resto de la población. Los que llegaron en las grandes oleadas de los años cuarenta, ya eran más ricos y tenían una educación más elevada; además, venían acompañados por algunos rabinos de la rama denominada *reformada*, que les daba un carácter más racionalista y progresista, podía ser comparada con la de los demás cultos. Esto hizo que, con el tiempo, de ser una minoría intelectual en Europa, los judíos reformados se convirtieran en los Estados Unidos en una de las ramas más pujantes, vigorosas e influyentes de judaísmo mundial.

Muchos alemanes y escandinavos que emigraron a los Estados Unidos, llevaron con ellos sus propias iglesias o confesiones nacionales, la mayor parte de credo luterano. Estas confesiones, con el tiempo, trataron de adaptarse y se fueron olvidando de Europa poco a poco. Sin embargo, cuando vieron la forma de actuar de los luteranos norteamericanos, se volvieron muy conservadores. Así pues, se decidieron a fijar su ortodoxia por reacción y por comparación con el medio que les rodeaba; como consecuencia, no pudieron escapar a cierto pietismo ni eliminar la liturgia

vistosa. Y es que, para muchos de estos inmigrantes, fe y cultura eran una misma cosa, o estaban íntimamente entrelazadas. Por eso, en un primer momento, rehusaron la asimilación, consiguiéndolo al instalarse en zonas rurales y medio aisladas del noroeste.

Los católicos, por su parte, tampoco van a la zaga en el incremento: si eran unos 4.000 en 1805, superaban el 1.600.000, en 1850. Esta última cifra no debe extrañarnos, porque es consecuencia de la gigantesca inmigración que llega de Irlanda durante estos años. Fruto de ello fue que la Iglesia católica se convirtió en la confesión más numerosa de los Estados Unidos. Cuando se celebró el Primer Concilio de la Iglesia norteamericana, en 1852, el saldo numérico era el siguiente: 32 obispos, 1.421 sacerdotes, 1.411 iglesias abiertas al culto y 681 puestos de misión. Desde el año 1822, la prensa de origen u orientación confesional católica se veía incrementada en un nuevo diario cada año. Aunque, no todo era triunfo y éxito, también había problemas. Entre éstos destacaba la falta de recursos y de apoyo económico estatal, situación que solía extrañarle a los inmigrantes. Cuando se deseó organizar una escuela confesional en cada parroquia, para impedir que los niños fueran educados en las escuelas protestantes, se pudo ver que no había ni personas ni instituciones suficientes que pudieran hacerse cargo de la nueva actividad. Hubo que pedir ayuda urgentemente, tanto en personal como en dinero, a las órdenes o congregaciones europeas, así como a ciertas instituciones de la Santa Sede. Al hacerse ésta efectiva, se incrementó la hostilidad de las confesiones protestantes más importantes. Esto, junto con la excesiva injerencia de los laicos (los *trustees*, que vimos), hizo que, de forma paulatina, la Iglesia católica norteamericana tratase de aislarse de Roma. Ya vimos que, con cierto tacto, el problema pudo ser superado, pero dejó patente la existencia de ciertos antagonismos étnicos, entre irlandeses y alemanes en el norte, y franceses y españoles en la Luisiana.

Y es que, por una parte, los católicos más antiguos deseaban que se procurase, de alguna manera, la rápida americanización de los inmigrantes, mientras que éstos, sobre todo los irlandeses y los alemanes, se replegaban para proteger su fe y su cultura, aunque ello significase un retraso en su aclimatación.

A pesar de todo, los católicos se fueron adaptando, gracias al empuje que significaban los irlandeses, que eran anglófonos y estaban acostumbrados a un comportamiento religioso más activo y democrático, debido a las especiales circunstancias políticas por las que pasaba la isla.

Pero esta especie de ojeriza anticatólica, de parte de las confesiones protestantes, no fue neutralizada, y casi no lo ha podido ser hoy en día. El catolicismo era mirado como extranjero, como ajeno al espíritu norteamericano; circunstancia que creció con un antipapismo visceral, por la masiva llegada de miserables inmigrantes irlandeses, súbditos de un pontífice italiano. A pesar de que un católico, R. B. Taney, llegó a ser nombrado en 1836 presidente de la Corte Suprema, en los Estados Unidos se pensaba que el catolicismo podía amenazar la *república democrática protestante*. Este sentimiento creció, cuando la Iglesia católica solicitó ser tratada igual que las demás confesiones a la hora de poder recibir subsidios públicos para sus escuelas y colegios. Este planteamiento fue paralelo con la nueva cruzada *nativista*, desde la que se actuó con contundencia: desde los periódicos se azuzaba el odio anticatólico, atentados e incendios contra escuelas y colegios, como por ejemplo el de las ursulinas de Boston, revueltas con asesinatos (13 en Filadelfia, en 1844). Este ambiente persecutorio marcó profundamente al catolicismo norteamericano de estos años, llevándole a adquirir unas características de unidad y de personalidad que ya no le abandonarán. Profundicemos un poco más en él.

Consolidación y expansión del catolicismo norteamericano

En una proyección histórica, la comunidad católica de los Estados Unidos había ido cambiando, de forma paulatina, su estructura. Formada inicialmente por antiguos colonos ingleses, franceses y españoles —en el sur—, había recibido una creciente influencia de los inmigrantes irlandeses. Esta influencia se vio acelerada aún más, por la inmigración masiva que se produce como consecuencia del *Gran Hambre* que afligió a Irlanda entre los años 1845 y 1847. A ello se le unió el que ciertas revueltas sociopolíticas producidas en Alemania, entre 1848 y 1849, obligaron a numerosos fugitivos católicos alemanes a emigrar al Nuevo Mundo.

Este doble movimiento inmigratorio, favorecido por el rapidísimo crecimiento económico que estaba teniendo el país, hizo que la llegada masiva de personas continuase todavía durante los años siguientes. La mayoría de los irlandeses como de los alemanes que llegaban continuó siendo de credo católico. Aunque hubo algunas defecciones, como las llega-

das no decrecieron (1820-1870: 1.683.000 irlandeses y 606.790 alemanes), y las familias tenían un alto índice de natalidad, el aumento de la población católica superó todas las previsiones: en 1860, los católicos norteamericanos eran 3.103.000; en el año 1870 ya alcanzaban la cifra de 4.504.000, lo que significaba el 11% del total de la población del país.

Sin embargo, estas cifras necesitan un comentario, toda vez que la distribución geográfica implica otras variables. Mientras que en 1870, en casi todos los estados, había un católico por cada nueve habitantes, en los estados del sur esta proporción descendía a uno por cada 25, y a veces menos. La razón estaba en que los inmigrantes *evitaban* estos estados del sur por la existencia de una abundante mano de obra negra. Por eso, la llegada de inmigrantes católicos favoreció, sobre todo, a los Estados norteamericanos (Pensilvania, Ohio, Kentucky, Illinois, Wisconsin, Iowa y Minnesota). Los de origen alemán se fueron estableciendo en el triángulo que forman Cincinnati-Milwaukee-St. Louis, y lo mismo hicieron los grupos de canadienses que llegaron al país durante estos años; por lo general, procuraban asentarse en zonas rurales. Los irlandeses, por su parte, eran demasiado pobres como para poder instalarse por su cuenta en una empresa agropecuaria, por ello tendían a quedarse, al menos momentáneamente, en las ciudades portuarias e industriales, en las que se contrataban como obreros o en el servicio doméstico. Este hecho, unido a su elevado número, como grupo católico, hizo que el catolicismo norteamericano estuviera caracterizado, durante mucho tiempo, como urbano y proletario. Éste es el motivo por el que las campañas nativistas, a que hemos aludido, fueron muy urbanas y sólo pudieron ser acalladas con la Guerra de Secesión.

Hemos hecho alusión al elevado índice de natalidad de las familias católicas. Ello, unido con la inmigración masiva y con los movimientos migratorios internos, que empujaban a los colonos hacia el oeste, así como la aparición de nuevos Estados (Oregón e Idaho al noroeste, Texas, Nuevo México y California al sur y al oeste), les creó a las autoridades eclesiásticas católicas algunos difíciles problemas de organización. Hubo que crear rápidamente nuevas provincias eclesiásticas, como por ejemplo Oregón, y también intensificar la acción pastoral en los territorios que se incorporaban. En los casos en los que éstos hubieran estado vinculados o controlados por el gobierno mexicano, no se podía olvidar, con la mentalidad de la época, su acción *liberaloide* o francmasónica, así como la de los clérigos indolentes y, con frecuencia, corrompidos. Por ello, se eri-

gieron las diócesis de Galvestown (1847) en Texas, Santa Fe (1850) para Nuevo México y Monterrey-Los Ángeles (1850) y San Francisco (1853) para California. Además, los franciscanos, gracias a la libertad religiosa que ya reinaba en el país, también pudieron retomar sus actividades misionales entre la población indígena.

Esta actitud misional, también hubo que aplicarla en los Estados del centro y del sur, donde la población católica era eminentemente rural. Los pocos sacerdotes que había, apenas podían abarcar todo el trabajo, visitando a sus feligreses de vez en cuando. Gracias al celo de los curas y de algunos obispos, especialmente del conocido J. B. Purcell (obispo de Cincinnati de 1833 a 1883), se fueron fundando parroquias, aun con la escasez de sacerdotes y de medios que había, y, con el paso de los años, también algunas nuevas diócesis en la zona, así: 1843, Chicago, Milwaukee y Little Rock; 1847, Cleveland; 1850, Savannah y St. Paul; 1853, Covington, Alejandría y Springfield; 1857, Marquette y Fort Wayne; 1868, La Crosse, Columbus y Green Bay.

Por lo que se refiere a las regiones y estados del noroeste, en los que se concentraba la mayor parte de la inmigración católica, no olvidemos el espinoso tema del trusteísmo, apenas solucionado hacia 1860. Ese mismo año, el celoso arzobispo de Nueva York, G. Hughes, logró que se aprobara una ley, con aplicación para todo el estado, por la que, al fin, se le otorgaba a la autoridad eclesiástica católica la deseada libertad de acción, aunque los seglares conservaban, al mismo tiempo, un cierto y efectivo control de los bienes de sus respectivas iglesias. La ley resultó tan oportuna que, poco a poco, la fueron adoptando los demás Estados.

De todos modos, la mayor dificultad con que se encontraban las autoridades eclesiásticas estaba en los problemas que creaba la masiva llegada de inmigrantes católicos. Aunque el clero era celoso y entregado a sus tareas pastorales, no podía cubrir todos los campos, complicándose las cosas, muchas veces, por la disparidad idiomática de los recién llegados. Dificultad añadida era la pobreza de estos inmigrantes, que apenas podían colaborar al mantenimiento de las obras de beneficencia que se organizaban y montaban, para su mejor servicio y asistencia.

Es este un campo en el que se demostró el espíritu práctico y emprendedor del clero norteamericano, así como la oportuna colaboración que prestó Europa. No sólo llegaron numerosos sacerdotes irlandeses para atender a sus compatriotas inmigrantes, sino que, ya en 1857, la Universidad de Lovaina abrió en su sede un nuevo colegio, para que en él

se formasen los seminaristas que, más adelante, ejercerían su apostulado en los Estados Unidos. También crecieron las vocaciones nativas, alcanzándose cifras significativas de sacerdotes: 1.320 en 1852; 2.770 en 1866, y 6.000 en 1875. Pero se notaba la mayoría irlandesa en la tradición y en el carácter, incluso en la manera de tratar los curas a sus parroquianos, como si fueran niños y no pudieran tener ninguna iniciativa.

Hemos hecho alusión a la ayuda que se recibe de Europa, aparte del envío de sacerdotes y de la colaboración de la Universidad belga de Lovaina. Del Viejo Continente llegaban continuamente religiosas y religiosos, especialmente de Francia, Bélgica y Austria, así como ayudas financieras de estos mismos países. Con ellas se pudieron fundar escuelas, centros asistenciales para los recién llegados y centros misionales urbanos, por la necesidad que había de una presencia sacerdotal en estos puntos.

Toda esta impresionante organización y expansión fue puesta a prueba en la Guerra de Secesión (1861-1865), sobre todo porque la Iglesia católica norteamericana, como tal, no se había pronunciado acerca del problema de la esclavitud. La jerarquía no se decidió a tomar partido, no porque viera bien el hecho de la esclavitud, sino porque, con frecuencia, los abolicionistas más exaltados se habían aliado con los nativistas anticatólicos; así, la Iglesia católica solía recibir ataques tanto de unos como de otros, creándose situaciones muy dedicadas.

Cuando estalló la guerra, hubo católicos en los dos bandos, pues los habitantes de los estados siguieron, normalmente, las directrices de sus respectivos dirigentes políticos. Los posibles malentendidos por la actitud global de la Iglesia católica se vieron contrarrestados con las actividades de caridad y asistenciales de los sacerdotes y de las monjas para con los heridos de guerra y los menesterosos, y ello, tanto en los estados del norte como en los del sur. Gracias a ello, la Iglesia católica fue la única confesión que concluyó la guerra habiendo salvaguardado su propia unidad interna. Las demás confesiones vivieron años muy difíciles, porque no se olvide que la guerra de Secesión fue civil más que nada y que buscaba ciertas identidades nacionales, aparte de las motivaciones que se aducen en la historiografía tradicional.

Este hecho de la unidad de los católicos ayudó mucho a que, una vez terminada la contienda, éstos se pudieran poner sin demora a reparar los daños producidos, tanto los materiales como los morales. La Iglesia católica había sufrido tanto la ocupación y destrucción de edificios religiosos por los soldados, como la sacudida moral provocada por cinco años

de guerra. Las consecuencias, como es lógico, habían sido especialmente dolorosas en el sur. La ruina total de la vieja aristocracia terrateniente, típica de aquellos estados, privó a muchas instituciones eclesiásticas de la ayuda y colaboración de sus bienhechores, aparte de que este sector social era, en el sur, la única porción culta del laicado, por tanto sintiéndose mucho su desaparición en la Iglesia. Por otro lado, la población de color de confesión católica, también sufrió la desaparición de la aristocracia, de la que siempre había dependido, lo mismo que el clero que trabajaba con los negros. Los libertos se encontraron, de repente, abandonados a su suerte, tanto material como espiritualmente, siendo menor el sufrimiento de los de confesión protestante, hecho que motivará que la población negra se fuera alejando de la Iglesia católica.

El concilio plenario norteamericano de 1866

A la hora de analizar las consecuencias de la guerra, muy delicadas en algunos campos, se vio la necesidad de hacerlo en un concilio. Por ejemplo, el tema de la pérdida de la población de color fue uno de los grandes detonantes que llevó a los obispos a la decisión de convocar la reunión lo antes posible; así se efectuó en octubre de 1866.

Aunque la mayor parte de los problemas, apenas pudieron encontrar una solución parcial, si se afianzaron ciertos principios, sobre todo el más típico y característico del episcopado norteamericano de aquellos años, como fue el de la dirección colegiada de la Iglesia.

Pero para que los decretos conciliares y especialmente el espíritu conciliar llegase a todos los interesados, se elaboró una especie de manual conciliar, lo que era innovador en relación a los demás concilios. Además, en él se redactaron unos resúmenes de los grandes temas y problemas analizados. También se aprovechó para presentar los asuntos tratados en la encíclica *Quanta cura*, así como en el documento del *Syllabus*, adaptándolos a las necesidades y circunstancias concretas de la Iglesia norteamericana. Dos elementos destacaban: las exigencias en el comportamiento del laico y el apostolado de la iglesia en una sociedad extremadamente pluralista.

Lógicamente, la alusión al problema del apostolado entre la población de color fue constante en casi todos los decretos conciliares, aunque

se le dedicó un capítulo entero al tema. El resumen final fue que se hacía necesario reiniciar un profundo proceso evangelizador, si es que se deseaba entrar en contacto, de nuevo, con este sector de población y no perderlo definitivamente para la Iglesia católica.

Dado que, por entonces, también era un tema «caliente» el de las relaciones de los católicos con las sociedades secretas, el concilio entró en su análisis. En los Estados Unidos, estas sociedades tenían un carácter eminentemente filantrópico, no alcanzando como sí lo habían hecho en algunos países europeos, la determinación revolucionaria y anticristiana o, al menos, una profunda indiferencia religiosa. Este factor era el más preocupante para los conciliares, pues no podían soslayar el peligro que ello significaba en una sociedad imbuida de religiosidad hasta en sus manifestaciones más extremas. Sin embargo, el decreto conciliar subsiguiente no fue todo lo claro que se esperaba; lo único que hacía era dejar en manos de los respectivos obispos la decisión más apropiada, de acuerdo con la realidad que se presentase en su diócesis.

Por su parte, el tema de la enseñanza confesional también recibió un trato muy especial en las sesiones conciliares. Como ya hemos comentado, la financiación de la docencia en los centros confesionales, del tipo que fuesen, resultaba muy gravosa para el Estado, o para los Estados. Esto hizo que se propusiera que lo mejor para todos sería organizar en las escuelas y colegios estatales la enseñanza religiosa, aunque sin ningún tipo de vinculación confesional. En teoría, al menos, el plan parecía oportuno, pero tropezó con muchas dificultades a la hora de ponerlo en práctica, sobre todo porque esta instrucción religiosa pública se llevó a efecto con un marcado carácter laicista y agnóstico.

Así las cosas, los católicos pensaron que debían tomarse en serio el asunto. De acuerdo con la tradición irlandesa, que había dado buenos resultados, organizaron su propia enseñanza confesional, a pesar de lo costoso que ello iba a resultar para unas economías débiles. Así se puso en práctica el famoso lema de «Escuela antes que Iglesia», bajo la dirección y control del propio episcopado católico norteamericano. Como consecuencia, en el decreto conciliar correspondiente se declaraba que la apertura de una escuela parroquial era un grave deber de conciencia para todos los párrocos, así como la obligación de los padres de enviar a sus hijos a estas escuelas, y que, por tanto, no debían frecuentar las escuelas estatales.

Lógicamente, esta fuerza que se ponía en el tema de las escuelas con-

fesionales no era otra cosa que un aspecto, desde luego muy importante y necesario, de la política confesional católica que se intentaba aplicar: buscaban mantener a los fieles aislados en sus comunidades, hasta el punto que evitasen toda relación ideológica con las comunidades protestantes. Incluso, en algunos casos, se quería llegar al aislamiento más absoluto de los católicos, respecto de la propia sociedad norteamericana.

Como era de suponer, esta actitud la deseaban imponer los inmigrantes católicos de más reciente llegada al país, porque era también una forma de marginar su grave problema de integración. Pero chocó con el parecer de los residentes más antiguos, prácticamente ya integrados, de una u otra forma. Los partidarios de la segregación defendían su postura, diciendo que la fe de los nuevos inmigrantes, gentes muy sencillas, se había conservado, hasta entonces, gracias a su unión con los sacerdotes compatriotas, que les habían ayudado a permanecer en su medio ambiente y conservado sus tradiciones propias; por tanto, si ahora entraban, de forma repentina y constante, en contacto con un medio protestante, no serían capaces de oponer la más íntima resistencia, o de mantenerse indiferentes.

Este planteamiento, que fue el que se impuso, se vio confirmado por distintas razones. Por un lado, era patente la hostilidad tradicional de los irlandeses contra los anglosajones prostestantes; pero, no lo era menos el desprecio de ciertos grupos burgueses norteamericanos por el proletariado católico, en lo que habían contagiado a los movimientos nativistas. Además, cuando se vio el carácter marcadamente materialista y positivista que estaba tomando la sociedad norteamericana, los agricultores alemanes, también muy tradicionales, se adhirieron a la actitud de los irlandeses. Como consecuencia, muchos católicos comenzaron a vivir en una especie de gueto confesional. En él, crearon sus periódicos, sus instituciones caritativas y asistenciales y todo lo que necesitaban para no echar de menos sus pueblecitos y ciudades de origen; los alemanes pronto recibieron refuerzos, pues a partir de 1870 empezaron a llegar a los Estados Unidos algunos grupos de religiosos, a los que el movimiento del *Kulturkampf* había expulsado de su país.

Ahora bien, como consecuencia de este aislamiento, los católicos norteamericanos tuvieron que desplegar una intensa actividad dentro de sus respectivas comunidades. Pero las dificultades no eran menos. Por lo pronto, el aislamiento contribuyó a mantener, en términos generales, al conjunto de los católicos en un nivel cultural y educativo muy bajo. En

aquellas circunstancias, las instituciones eclesiásticas no contaban con los oportunos recursos de personal y de dinero, como para poder organizar una enseñanza primaria y media de cierta categoría. Por lo mismo, hubo un evidente retraso, al menos el equivalente a una generación en el ascenso social de los inmigrantes, sobre todo, los de origen irlandés. La irradiación exterior de los católicos norteamericanos era prácticamente nula. Como decía el conde de Meaux, a su vuelta de un viaje por los Estados Unidos,

> en un país en el que las diferencias sociales y étnicas se miran con mucha más atención de lo que podemos pensar e imaginar los europeos, el temor a bajar de clase hace que muchos americanos distinguidos procuren mantenerse alejados de la Iglesia de los irlandeses y de las criadas.

Como la mayoría de inmigrantes católicos provenía de países o regiones en los que, durante mucho tiempo, los habían mirado como ciudadanos de segunda clase, ellos mismos, ahora en los Estados Unidos, prescindían de efectuar cualquier tipo de propaganda religiosa. El miedo les hacía desistir, con sobrada frecuencia, de hacer pública su fe. Sin embargo, la actitud no era la misma en los convertidos al catolicismo de procedencia norteamericana. En su caso, adoptaron una actitud menos pasiva; incluso, para romper la inercia, se plantaron contra la supremacía de los irlandeses, y de su manera de hacer las cosas, dentro de la Iglesia. Hasta tal punto llegó el enfrentamiento que se fundó una congregación religiosa, orientada a la conversión de los protestantes: la Congregación de los Paulistas, a la que se vincularon algunos sacerdotes redentoristas que no estaban de acuerdo con la mentalidad de sus superiores, demasiado europea. En el mismo sentido suele interpretarse la fundación, en estos mismos años, de un buen número de universidades católicas.

Pero, esta actitud era ciertamente algo excepcional. Porque lo normal era, insistimos, que los católicos no participasen activamente en el planteamiento y solución de los grandes problemas sociales, tan candentes y generales. Estaba sucediendo algo parecido a lo indicado antes respecto de la esclavitud, y que ya se estaba manifestando con la marginación de los católicos, por ejemplo, respecto de los movimientos antialcohólicos. Nos encontramos, con harta frecuencia, con la reserva del clero y de toda la jerarquía acerca de las tentativas que pululaban por lograr una mayor justicia social, a través de las asociaciones y sindicatos de los

trabajadores. Este hecho llama mucho la atención, sobre todo si pensamos que el catolicismo norteamericano se apoyaba, desde el punto de vista sociológico, en los estratos inferiores. Se miraba, con demasiada frecuencia, que la mayoría de los programas sociales habían sido ideados e introducidos desde Europa por personas con claros matices anticlericales y revolucionarios; por ello, se puntualizaba más su radicalismo y su actitud ante la Iglesia y los eclesiásticos, que la posible bondad para la mejora de las condiciones de vida de un buen sector de la población.

Es curioso que, desde el propio concilio, se colaboró en seguir manteniendo, de una u otra forma, con una u otra actitud, a través de uno u otro decreto, a la Iglesia católica al margen de la vida pública norteamericana. Pero, las cosas empezarían a cambiar enseguida, cambio que le urgía a una Iglesia que había sabido aplicar la fórmula de «la Iglesia libre en el Estado libre», al margen de cualquier ideología. Tenía que demostrar que ya se había superado la fase misional, lo que pudo hacer oficialmente, en el Concilio Vaticano I.

Las confesiones y la esclavitud

Hasta ahora, apenas hemos aludido a la actitud de la Iglesia católica ante el problema de la esclavitud. Pero, como el tema es más amplio y tiene más conexiones, conviene detenerse en su análisis.

Hay dos hechos, coincidentes, en la historia norteamericana que nos encuadran el asunto: en 1619, desembarcan en Virginia los primeros esclavos negros; en 1623, una pequeña sublevación india ataca a unos poblados blancos, asesinando a algunos colonos. Desde este momento, las confesiones protestantes instaladas en Norteamérica se tienen que enfrentar al problema del racismo. Todas las respuestas que se han dado al respecto, buscaban hacer mella en la opinión pública, importándoles poco que fuera contra los más altos ideales norteamericanos.

Por eso no es extraño que, desde un primer momento, los clérigos protestantes mirasen a los indios, a los aborígenes, como seres inferiores. Por supuesto, si los indios no acataban las directrices de los blancos, se les enjuiciaba como insumisos, como seres diabólicos que no aceptaban el bien que se les proponía y, por tanto, se les podía destruir. De esta actitud bastante general y común, que se alarga hasta el siglo XVIII, sólo

los moravos eran la excepción de la regla. Por eso, apenas en los años treinta del siglo XIX, es cuando las confesiones protestantes fundan algunas misiones entre los indígenas. Mientras tanto, todas aprobaban, de una u otra forma, el que se desplazase a las poblaciones indígenas y que, si era necesario, se les hiciera la guerra, con tal que dejasen despejado el terreno para el avance de los blancos. A fin de cuentas, los blancos eran la raza elegida para asentarse en aquellas tierras y, por tanto, podían utilizar, según conviniera, a las poblaciones autóctonas.

Lo mismo sucede cuando se plantea el tema de la esclavitud; dos hechos nos lo encuadran con toda crudeza: los propietarios de esclavos están convencidos de que éstos no son seres racionales y, por tanto, no son capaces de captar los principios de la fe cristiana, no hay razón para proceder a su evangelización. Por otro lado, aunque el esclavo sea bautizado, aunque sea cristiano, deberá seguir siendo esclavo, ya que, en su caso, no se aplicaba el principio de san Pablo de «la fe os hará libres». Poco importaba que las autoridades eclesiásticas anglicanas emitieran documentos antiesclavistas en diversas ocasiones. Por eso, las distintas iglesias aceptaron que la esclavitud siguiera existiendo en los estados del sur y sólo se trata en los del noreste. Apenas a mediados del siglo XVIII, pequeños grupos confesionales, como los cuáqueros y los mennonitas, empezaron a expresar sus dudas acerca de la esclavitud; enseguida se les uniría la *Sociedad anglicana para la propagación del Evangelio* en la preocupación por la realidad y suerte de la población de color.

Pero, tendría que llegar el denominado *Gran Despertar*, y sobre todo la revolución independentista, para que la actitud general empezase a cambiar. Así, entre 1776 y 1793, todas las confesiones e iglesias, de una u otra forma, se volvieron antiesclavistas, aunque no con un absoluto convencimiento y sin poner mucho énfasis en ello. Había unas circunstancias que lo mediatizaban: los cultivos que necesitaban mucha mano de obra esclava empezaban a iniciar su decadencia y, por otro lado, estos antiesclavistas circunstanciales, además de predicar sin mucho ardor, nunca propusieron la integración. Incluso los abolicionistas más activos, como eran los baptistas y los metodistas de La Frontera, situaban en lugares bien diferenciados de los templos a los negros y a los blancos.

Desde luego, no en todas partes las condiciones eran las mismas. El tema de la expansión del llamado «imperio algodonero» por el sur, desde principios del siglo XIX, es muy llamativo. Las cifras son enormemente clarificadoras: entre 1810 y 1850 la producción de algodón creció un

3.000%, así como el número de esclavos, empleados directa o indirectamente en las plantaciones, se incrementó de 500.000 en 1776, a más de 3.000.000 a mediados del siglo XIX. Como consecuencia, las confesiones protestantes miraron para otro lado a la hora de aplicar sus principios clásicos antiesclavistas y se pusieron a buscarle justificaciones religiosas a un hecho que no era aceptable.

La mejor salida que encontraron fue la de colocarle el problema a los propios negros, creando secciones eclesiásticas especiales para ellos. Es lo que ha dado en llamarse *las iglesias negras*, aunque la idea y la experiencia no eran tan novedosas. Ya hacia 1773 los baptistas habían formado una congregación negra en Georgia. Ahora fue registrada oficialmente como primera iglesia negra la A.M.E.C. (African Methodist Episcopal Church), creada en 1787, pero organizada definitivamente en Filadelfia, en 1816. Como se ha dicho, era en la religión donde los negros, fuesen libres o esclavos, podían encontrar un cierto alivio espiritual a sus múltiples penas y problemas, cierta identidad de conciencia, cierta cohesión social y alguna independencia en la que aplicar su propia responsabilidad personal.

No es extraño, pues, que ante este planteamiento, la población negra decidiera orientarse hacia los baptistas y los metodistas. Además, estas confesiones tenían ciertas características que le iban bien al modo de ser de las personas de color, como eran las de ser más simples y menos rígidas, al tiempo que empleaban más los sentimientos en las manifestaciones religiosas. También, en el caso de los baptistas, ofrecían una fácil ordenación, que podía servir de promoción personal, y concedían mucha autonomía local. Por su parte, los metodistas no ponían mucho énfasis en la denominación, por lo que dejaban libertad para interpretaciones más individuales. Además, los datos clarifican bastante lo que venimos diciendo: hacia 1860, ya eran metodistas más de 200.000 negros y baptistas 150.000.

Sin embargo, hay un dato curioso que conviene reseñar, y es la total ausencia de una iglesia o confesión originariamente africana en los Estados Unidos. Es probable que la causa teológica la encontremos en la Biblia. El libro sagrado es la historia del pueblo de Israel, historia de un pueblo en marcha permanente, pecando siempre y pidiendo perdón a Dios constantemente, por lo que convenía perfectamente a las aspiraciones de los esclavos negros. Ésta puede ser la razón por la que la mayor parte de las revueltas y sublevaciones de los esclavos suelen estar inspi-

radas en la propia Biblia. Como consecuencia, en los Códigos Negros aplicados en los estados del sur fueron prohibidas las iglesias negras independientes, especialmente después de las revueltas que dirigieron dos curiosos personajes, el metodista D. Vesey y el baptista Nat Turner.

Pero la situación no cambió mucho. Después de la Guerra de Secesión, que no olvidemos también fue civil, los negros, ya emancipados, abandonaron los credos y las confesiones que les habían ofrecido los blancos; éstas tenían demasiadas connotaciones representativas de su situación anterior. Entonces fue cuando se produjo la eclosión y la extraordinaria expansión de las creencias africanas; «bautizadas» y disimuladas en los años norteamericanos y con bastantes elementos espúreos de las confesiones protestantes: son las denominadas afroamericanas. Constantemente acusadas de un laxismo ético y de nulo contenido teológico, así como de predicar y proponer planteamientos políticos conservadores y un exagerado desprendimiento de las cosas materiales.

Pero, desde luego, también pudieron servir de consuelo a los que habían sido vejados, y fuente de inspiración para los movimientos de liberación y de integración total. A ello también colaboraron los diversos centros de educación, sobre todo las escuelas primarias y algunas universidades, así como las publicaciones, sobre todo periódicas. Desde luego, la situación era curiosa: la idea religiosa, con la que muchos norteamericanos habían contado para mantener sometida a la población de color, estaba sirviendo para darle a los negros el horizonte de igualdad con los demás ciudadanos.

Por eso, no extraña, al menos oficialmente, que, después de todo lo que venimos diciendo, la realidad del conflicto esclavismo-abolicionismo viniera marcando a todas las confesiones establecidas en los Estados Unidos. El problema tenía tintes económicos, sociales y políticos, que penetraban en todo el tejido social del país. Por eso, las rupturas o divisiones de las confesiones eran sintomáticas de lo que estaba ocurriendo en la nación, o de lo que iba a ocurrir. Así, los luteranos y los católicos del sur procuraron adaptarse a las nuevas circunstancias y dejar en manos de la autoridad civil las posibles soluciones, aunque éstas la superaban. Algo parecido trató de hacer la Iglesia episcopaliana. Por el contrario, los metodistas y los baptistas terminaron por dividirse en esclavistas y abolicionistas, lo mismo que los presbiterianos unos años más tarde.

Aunque las respectivas autoridades eclesiásticas trataron, por todos los medios, de acallar la controversia, no pudieron silenciar el ardor y los

métodos que utilizaron los abolicionistas. En parte porque la mayoría de éstos eran creyentes comprometidos con su iglesia, y despreciaban a la mayoría pietista, individualista y puritana. Era el mundo moderno e industrial que se enfrentaba al aristocrático mundo rural más tradicional. Cuando estalló la guerra, también se movilizaron las iglesias, actuando, cada una a su modo, con un entusiasmo digno del mejor evangelismo. No era extraño encontrarse clérigos defendiendo tanto la postura del norte, como la del sur. La guerra debía recibir la correspondiente bendición, según el bando y la zona geográfica en que se estuviera.

Por lo mismo, también muy pronto surgieron los anatemas y las condenas, éstas muy absolutas si hacían referencia al bando de los vencidos. Unos meses antes de que concluyese la guerra, las grandes iglesias norteñas, sobre todo los baptistas, presbiterianos y metodistas, consideraron al *perverso* e *innoble* sur como la tierra da la que había que *convertir* a través de una nueva misión. Condenaron e invadieron de la peor forma, rechazando todo tipo de commiseración. Esta actitud y comportamiento generó un resentimiento de tal naturaleza que ha llegado casi hasta nuestros días; el sur se ha sentido pisoteado y no ha sido tratado con verdadera caridad cristiana, tal como se le estaba predicando.

Además, estas confesiones que denominamos *norteñas*, para entendernos momentáneamente, muy pronto formaron instituciones para ayudar a los negros manumitidos de repente, sobre todo buscando poderlos educar y formar conforme a su particular modo de ver las cosas. Así, en un mismo hecho, se fueron entrelazando religión, enseñanza y formación política, en la mejor tradición cultural norteamericana. Cuando se dio por terminada la llamada *Reconstrucción*, oficialmente en 1873, sabemos que los habitantes del sur recurrieron, con demasiada facilidad, a la violencia, tratando de recuperar su situación anterior. Los negros comenzaron a fijarse en los nuevos credos africanizados, superpuestos y sincréticos, formados en la más pura clandestinidad.

Ante el fracaso generalizado que observaron las iglesias norteñas, se desilusionaron y no se opusieron ni un ápice a las flamantes leyes segregacionistas, ni a su generalización. Seguramente, su propia hipocresía les impedía llegar hasta las últimas consecuencias evangélicas: lo que habían predicado y aplicado en el sur, no lo aceptaban ahora para el norte. En los tiempos se predicaba la negación de los derechos civiles a la población de color, porque ello era un derecho natural de los blancos. La contradicción era tan flagrante que no se tenía en pie. Y es que parecía que

la ciudadanía norteamericana necesitaba mentirse a sí misma, ante la incapacidad que estaba demostrando para aceptar la nueva realidad. Pero la nueva época estaba llamando a sus puertas y era muy difícil el poder seguir manteniéndolas cerradas.

Capítulo IV

IGLESIAS, URBANIZACIÓN E INDUSTRIALIZACIÓN

En los últimos años del siglo XIX, los Estados Unidos y el Canadá se lanzan a lo que Pierre Chaunu ha denominado «la conquista de América». En un primer momento será la conquista de las fronteras agrícolas, es decir, el control de la producción de las materias primas agropecuarias. Después será el control del mercado, de la banca, de la influencia social, del mundo intelectual... Lo que se ha llamado el cuadrilátero Atlántico-Pacífico-Grandes Lagos quiere convertirse en el polo de referencia mundial. En algunos momentos también querrá que el mundo quede sometido a su propia ley, a su propia interpretación. Incluso aparecerá una interpretación teleológica que implica, desde luego, una cierta teología. Como ampliaría H. Marcusse en uno de sus clásicos análisis: había que ir al logro del «hombre unidimensional», el que reflexionaba, creía y construía su propia fe desde unos presupuestos ideados por alguien ajeno a los mismos.

Es éste un planteamiento que tuvo una fuerte impronta en todas las confesiones y religiones establecidas en los Estados Unidos, como consecuencia del fenómeno migratorio. Pero no olvidemos que no se da un caso semejante de aceptación y asimilación de tal volumen de inmigrantes sin que se produzca la más mínima revolución o disputa religiosa. Apenas ciertos movimientos nativistas, y nada más.

LOS PROTESTANTES ANTE EL GRAN RETO

Hemos ido viendo, a grandes rasgos, cómo las diversas confesiones trataron de «conquistar» el país: trataron de penetrar en el complejo te-

jido social; convirtieron o atrajeron a una forma concreta de creer a los inmigrantes anglosajones; procuraron, por todos los medios, controlar los centros docentes, sobre todo los de nivel primario y secundario; a fin de llegar al mayor número de personas, orientaron su apostolado a los medios de comunicación... Por eso nos podemos explicar que, conforme avanza el último cuarto de siglo XIX, se empieza a notar un fuerte incremento en la pertenencia a alguna confesión; los porcentajes nos lo confirman: 16% en 1850, 36% ya en 1875.

Sin embargo, detrás del dato numérico singular, se encerraba una realidad algo más compleja y, sobre todo, más diversificada y relacionada con la riqueza de las iglesias. Por ejemplo, la propiedad inmobiliaria de las confesiones protestantes se calculaba en dos mil millones de dólares hacia 1875, pero, a finales del siglo XIX, ya era el doble de esta cantidad; los bienes de dos confesiones, los metodistas y los baptistas, se cuadruplicaron en el mismo período de tiempo, siguiendo el ejemplo del país en el incremento del producto nacional bruto.

En los Estados Unidos se había asentado una profunda necesidad de estabilidad y de confort, seguramente como consecuencia de las penurias de la guerra y del desarrollismo de los años posteriores a la misma. Tal como se ha dicho, el país necesitaba una máscara de respetabilidad en su camino rápido hacia el bienestar. No se podía permitir que se pensase mal de los métodos que se empleaban para hacerse ricos en tan poco tiempo. En este sentido, los metodistas fueron los que efectuaron una más rápida adaptación a lo que la gente demandaba de la religión. Los creyentes, que eran cada día más ricos, también iban siendo más instruidos. La moral religiosa empieza a hacerse más suave, menos austera y menos exigente. Pero, como los creyentes eran más instruidos, también pedían clérigos y pastores más cultivados, que efectuasen los actos de culto con más solemnidad y con más elegancia, cuando no dignidad... y los cultos empiezan a concentrarse en un solo día, el domingo.

No es extraño, pues, que esta época conozca dos renacimientos de primer orden en el mundo protestante: la elocuencia sagrada y la renovación y adaptación litúrgica. Sobre todo, es de destacar en estos campos la constante adecuación que efectuaron los episcopalianos, los luteranos y los metodistas, aunque éstos últimos más lentamente. Ello obligaba, desde luego, a una educación y formación religiosa más seria y menos festiva y campestre, como lo había sido hasta entonces. Pero, por lo mismo, las iglesias locales tuvieron que transformarse en instituciones socia-

les, más que espirituales sólo, y la religión quedarse en niveles puramente morales y éticos, más que dogmáticos. Tal como se predicaba en aquella época, el dilema se planteaba entre lo que enseñaba el Evangelio y cómo lo transformaban los cristianos en su diario comportamiento. El proceso que empezaba y que alcanzaría cotas inimaginables, nos lo describe el teólogo norteamericano Harvey Cox en su clásico estudio *La ciudad secular*, a través de un análisis entre la sociología religiosa y la historia de la salvación.

El tema empezaba a plantearse en términos de liberalismo teológico. Porque, si en las zonas rurales todavía persistía una actitud más evangélica, en las zonas urbanas, sobre todo en las industriales del norte, las iglesias se iban acostumbrando a tratar de armonizar la teología tradicional con las actitudes filosóficas y sociológicas propias del momento; había una constante readaptación a los problemas del llamado hombre *urbanita*. Era la exigencia de una sociedad que se encontraba inmersa en la más pura de las revoluciones industriales, con todas sus consecuencias. Por eso, aunque el puritanismo religioso era necesario, había que encontrarle respuesta a algunas preguntas, tales como: ¿qué forma de equilibrio podía haber entre la revelación bíblica y los avances científicos?, ¿cómo se podía ser cristiano en un mundo en el que lo que primaba era la lucha más feroz por el dinero?, ¿qué podía decir la fe ante el más burdo cientifismo, falsamente progresista?...

En el fondo, era una constante tentación a lo que ha sido definido como pelagianismo, o lo que es lo mismo, la creencia más absoluta en que el hombre podrá alcanzar la salvación gracias a sus propios e individuales esfuerzos. A ello se le unía aquel pragmatismo sentimental del que, desde entonces, hacía gala la religiosidad norteamericana; o lo que era lo mismo: ¿habían conseguido la salvación eterna los que se habían enriquecido con artes dudosas?... Si la respuesta era afirmativa, un dios justiciero, el pecado original y su marca, la crucifixión de Cristo, el juicio final, el infierno... había que olvidarlos o, al menos, edulcorarlos. Desde luego, la teología protestante norteamericana de fines del siglo XIX no es que se hubiera pasado con armas y bagajes al liberalismo más puro, sino que había perdido toda orientación auténticamente cristiana y el concepto de lo que era la historia de la salvación.

Las soluciones que se aportaban para explicarle al hombre de la industrialización lo que era la fe, solían caer en las situaciones más peregrinas. Así, por ejemplo, los metodistas habían trazado una vía interme-

dia entre el puritanismo de los calvinistas, el sentimentalismo de los denominados universalistas (bondad genérica de la especie humana) y el racionalismo positivista más exagerado; mezcla difícil de digerir, pero que en aquellos momentos servía. Como consecuencia, se iba resbalando hacia una teología insípida, la llamada *Nueva Teología Americana*, que lo que hacía era unir el antidogmatismo con un severo antropocentrismo; lo que traducido significaba la adaptación del protestantismo al americanismo del momento, a lo que la sociedad pedía por aquellos años.

Aunque, en un primer momento, este planteamiento apenas hizo mella fuera de los grupos de clérigos y de una cierta burguesía, que aún leía algo y se preocupaba por estas cuestiones, lo cierto fue, que poco a poco, la concepción de una religiosidad de lo útil y de lo confortable se fue extendiendo por la sociedad norteamericana, hasta el punto que terminaría imponiéndose y generalizándose a principios del siglo XX.

Otra de las características de la religiosidad norteamericana protestante (a la católica le dedicaremos nuestra atención más adelante) fue su orientación sociopolítica hacia el conservadurismo. La raíz podemos encontrarla en un profundo individualismo, heredado de los años de La Frontera, así como en el hecho de que su mejor clientela provenía del mundo rural o de la creciente burguesía urbana. Por ello, al recibir los apoyos y el patronazgo de los nuevos ricos, las confesiones se sentían tentadas, con demasiada frecuencia, a darle la bendición a la nueva situación, a cerrar los ojos ante la constante corrupción y a no enfrentarse a las frecuentes injusticias sociales que nacían de esa frenética carrera por ganar más y hacerlo lo más rápidamente posible. Las iglesias olvidaban, con mucha frecuencia, su deber profético y crítico y se dedicaban sólo a censurar los «pecadillos» personales, tales como la violación del descanso dominical, la excesiva asistencia a los teatros de variedades, el abuso del alcohol, los juramentos, la frecuencia de los juegos de azar, la indolencia cuando provenía de la pobreza... Como se ha afirmado, menos mal que el primer mandamiento se mantuvo vigente, al menos en la letra, porque de lo contrario, las confesiones protestantes no hubieran podido aguantar el tremendo ataque que significó el capitalismo atroz y descarnado de aquellos años.

Esto nos explica, también, por qué las iglesias se enfrentaron, incluso con bastante dureza, a casi todos los movimientos obreros y sindicalistas que se organizaron. Seguramente, a ello cooperó el que la mayor parte del proletariado norteamericano de estos años estaba constituido por per-

sonas no nacidas en suelo norteamericano, o eran de credo no protestante. Por este motivo, era muy frecuente unir el sindicalismo con la infidelidad a la patria, y como contrario a la persona humana, porque inducía al colectivismo. Todavía habría que investigar algo más acerca de la influencia que tuvo la gran inmigración a los Estados Unidos, y también al Canadá, en la formación de la ideología sindicalista y de cierta política. En este sentido, no suenan muy extrañas las palabras que pronunció en 1898 Samuel Gompers, máximo dirigente de la A.F.L. (American Federation of Labor): «Consideramos que la Iglesia y el clero son los apologetas y defensores de todos los atentados cometidos contra los intereses del pueblo», y eso que este personaje era más bien reformista y, muy pronto, cayó en el más puro aburguesamiento. Pero, en honor de la verdad, debemos decir que también hubo algunas facetas que honraron a las confederaciones en estos años de la llamada «Edad de Oro».

Una de ellas, quizás de las más curiosas, fue la forma de hacer proselitismo. Cuando terminó la Guerra de Secesión, las iglesias se encontraron con, al menos, tres desafíos importantes, y que eran comunes a todas: los creyentes del oeste, sobre todo los del llamado *Far West*, la emigración y el creciente materialismo.

Como sabemos, los placeres auríferos de las montañas Rocosas, la distribución de las inmensas tierras, la construcción e instalación de las líneas férreas y la rápida mecanización de las labores agropecuarias, entre otras cosas, intensificaron, incluso hasta límites incomprensibles para la mentalidad europea del momento, la colonización de las inmensas llanuras a partir del río Misisipí. En estas regiones, los metodistas, baptistas, presbiterianos, y otras confesiones menores, rivalizaron en la evangelización, sembrándolas de lugares de culto y de iglesias. Lo mismo hicieron los luteranos, siguiendo la ocupación de las tierras del noroeste por inmigrantes alemanes.

Pero esta especie de frontera que se había instalado, este planteamiento, se movía con una enorme rapidez, sufría de constantes agitaciones a las que, difícilmente podían hacer frente unas iglesias que se habían aburguesado y que no estaban dispuestas a la constante readaptación. Porque, ciertamente, en el contacto diario con los inmigrantes, las confesiones protestantes tradicionales deberían haber sido las mejores colaboradoras en la americanización de esta población de aluvión; pero, en general, hicieron muy pocos esfuerzos para ello y, como era de esperar, los resultados de sus misiones tampoco fueron muy brillantes, salvo los

que trabajaron con inmigrantes procedentes de los países nórdicos. Sin embargo, sí hay un dato destacable: desde los años ochenta, casi todas las iglesias fueron fundando centros asistenciales, en los que se incluían bibliotecas, cursos de alfabetización y de enseñanza del inglés, gimnasios, clubs de distracción y de ocio, etc. Estos centros tuvieron un funcionamiento anormal, pues dependían mucho de la zona o del barrio en el que estaban instalados. El alma de todo este movimiento fue un organismo interconfesional y laico, de gran prestigio, la Y.M.C.A. (Young Men Christian Association).

Y, como tenía que ocurrir, volvió a surgir el correspondiente movimiento revivalista. Su origen más inmediato se encontraba en las escuelas dominicales, cuyo nivel docente era aceptable. Los jóvenes alumnos de estas escuelas fueron utilizados para promover y efectuar ciertas movilizaciones, estando detrás de muchas la Y.M.C.A. Aunque parezca y lo sea de hecho, que caemos en vulgaridades y generalización, estos movimientos trataban de hacer en las ciudades y con las nacientes clases medias, con lo que los valores culturales tradicionales tendrían más fuerza y mayor vigor. El resultado inmediato fue un rápido fracaso, aunque su persistencia iba indicando, de forma implícita, a los nuevos inmigrantes y a las otras confesiones que no eran protestantes, que la verdadera americanización pasaba por ser de alguna confesión protestante, hablar inglés lo más perfecta y rápidamente posible y aceptar unos valores culturales precisos.

También por estos años, aparece otro fenómeno curioso, cuyo desarrollo iba paralelo con ciertas confesiones protestantes, aunque, justamente, en los años en que se solía decir que el protestantismo estaba decadente. Se trataba de suprimir todo rasgo de calvinismo en el pensamiento y en el comportamiento de los creyentes. En este sentido, iba la denominada *Ciencia Cristiana,* fundada en Boston, en 1879, por Mary Baker Eddy. En ella se afirmaba que la materia, el pecado, la enfermedad, y, por supuesto, también la muerte, no eran otra cosa que malas ilusiones que podían ser «curadas» o «solucionadas» por la oración. Era como si el cientifismo, más o menos serio, tratase de penetrar de alguna manera en el mundo de la religión, mundo muy fácil, por otro lado, en los Estados Unidos de aquellos años. No en vano, el teórico de la nueva religión era el médico y psicólogo autodidacta P. Quimby. Del mismo modo, otras tendencias pusieron el acento en el espíritu divino que tiene la persona humana, en el inmenso poder de la mente humana, en el cons-

tante avance de la ciencia... El más burdo positivismo empezaba a estar presente, de una u otra forma, en la religiosidad norteamericana.

Entre ciertos grupos de desheredados, entre los negros y los blancos pobres del sur, fue naciendo en los años ochenta del siglo XIX un movimiento, orientado hacia el *perfeccionismo* religioso. Al principio surgió por oposición a todo tipo de institucionalización y, a la que creían, excesiva apertura que estaban concediendo las iglesias; en algunos momentos llegó a alcanzar el sentimiento de conciencia colectiva. Y, como suele suceder, muy pronto fue captado por ciertas denominaciones, orientándose en el mismo sentido que ellas; así sucedió con la *Church of the Nazarene*. Éstas se basaban en una total aceptación de la Biblia, en una constante referencia a la necesidad que tiene el hombre de conversión y, por supuesto, a la vida que hay después de la muerte. En el fondo no era otra cosa que una forma de nostalgia y de desear encontrar cierta compensación ante las situaciones desagradables que se daban en la sociedad que, desde luego, tenía ciertas y serias injusticias. De estas tendencias nacería el *Pentecostalismo* que, como sabemos, tuvo un espléndido éxito entre la población de color, lo mismo que los *Testigos de Jehová*, avanzadilla permanente del adventismo, y que trata de generalizar los principios de éste en cualquier circunstancia social, política y económica.

Finalmente, también debemos hacer alguna alusión, aunque sea breve, al nacimiento del sentimiento misional entre la mayor parte de las confesiones protestantes norteamericanas. Y no es extraño que ello se produjera, precisamente en estos años, al término de la conquista de su propio territorio y como razón o consecuencia del naciente imperialismo norteamericano. Porque las confesiones interpretaban la misión, como una forma de expandir y de propagar su concepto personal de civilización, es decir, la unión entre protestantismo y democracia norteamericana.

El incremento de las misiones con origen en confesiones protestantes norteamericanas fue tal que, ya en 1880, superaban a las inglesas. Este hecho venía apoyado, además, porque con la constancia del movimiento revivalista, se multiplicaban las vocaciones misioneras, que estaban dispuestas, en muchos casos como lo hicieron efectivamente, a trabajar en países cuya religión y práctica de fe era el catolicismo. Por eso, todas las confesiones protestantes norteamericanas apoyaron la guerra contra España, tanto en el caso de Cuba como en el de Filipinas: estos dos países significaban estupendas ocasiones para ejercitar el celo misionero o pseudomisionero. Sin embargo, la crisis provocada por la Primera Guerra

Mundial y la ruptura del planteamiento imperialista, vigente por entonces, vendrían a paralizar, al menos momentáneamente, este movimiento.

Crecimiento del catolicismo en Norteamérica

La subida al solio pontificio de León XIII, el papa de los problemas de la sociedad, más que sociales como se ha afirmado, le imprime una preocupación especial e intensa, por parte de la Santa Sede, a los problemas de la joven Iglesia norteamericana, tanto en su vertiente clerical como seglar.

Las especiales circunstancias y en aquellos años también ciertamente novedosas, por las que atravesaba la Iglesia católica en los Estados Unidos, hacían que el propio Papado desease que esta iglesia viviera y profundizara en sí misma, aunque sin perder la vocación de atracción y de transmisión de la fe que debía tener: el catolicismo tenía que seguir siendo novedoso para los demás creyentes que convivían en el país.

Por otro lado, el hecho de que se diera en los Estados Unidos la más absoluta separación entre la Iglesia y el Estado, entre la esfera espiritual y la temporal, había ido creando ciertos vicios en los eclesiásticos norteamericanos, como, por ejemplo, un excesivo espíritu de independencia, una constante injerencia en el comportamiento social de los laicos con los que se relacionaban. En otro orden de cosas, la frecuente actitud de incredulidad y de materialismo, la indiferencia religiosa y el que, como consecuencia del impresionante crecimiento socioeconómico del país, se hubiera provocado cierto mimetismo en las interpretaciones de actitudes sociales, lo mismo que el incremento de las dudas de fe.

De todos modos, los informes que tenía en sus manos la Santa Sede hablaban de un crecimiento institucional y numérico muy fuerte, en todos los órdenes. Así, en 1878, el año de la elección papal de León XIII, la Iglesia católica norteamericana contaba con 7.000.000 de fieles, 5.000 sacerdotes y 66 obispos. En 1887, ya había 10.000.000 de fieles, 7.568 sacerdotes, 74 obispos, 10.091 templos y capillas abiertas al culto, 36 seminarios, 681 colegios, 2.687 escuelas parroquiales y 485 instituciones asistenciales y de beneficencia. En 1893, el número de fieles no se había alterado mucho, y había 9.388 sacerdotes, 81 obispos, 13.725 iglesias y lugares de culto, 76 seminarios, 783 colegios, 3.587 escuelas parroquia-

les y 708 centros asistenciales y benéficos. En 1900, había 93 obispos, 11.636 sacerdotes y 109 seminarios. Aunque no contemos siempre con cifras homogéneas y totales en todos los conceptos, nos podemos hacer una idea de cuál fue el impresionante crecimiento institucional y numérico de la Iglesia católica en los Estados Unidos.

Como era de suponer, en Roma se recibían estas noticias con mucho alborozo. Entre otras cosas, porque, cuando se comparaban estos datos, que llevaban aparejado un estupendo desarrollo cultural y también pastoral, con lo que estaba sucediendo, por aquellos mismos años, en la vieja Europa, se inclinaban a depositar una mayor confianza en la joven Iglesia. Así se lo hizo ver el propio papa a las autoridades eclesiásticas norteamericanas, en la Carta que les dirigió con motivo de la Epifanía de 1895. En ella, hacía el papa alusión a que el progreso religioso y material había que tratar de compaginarlo, porque lo que se había conseguido hasta entonces se debía al esfuerzo de todos los católicos, amparados por la propia Constitución, que permitía una total libertad de acción a la Iglesia.

De hecho, esta visión papal de la situación de la Iglesia norteamericana fue constante. De aquí su apoyo al desarrollo institucional y eclesiástico durante todos los años de su pontificado. Para cumplirlo, procuró facilitar y agilizar todos los trámites administrativos y canónicos de los asuntos americanos, especialmente los que se referían a la erección de nuevas diócesis. Este aspecto era fundamental en un país que tenía a honra el que todas las instituciones colaborasen y apoyasen al ciudadano en todos los campos de la actividad humana.

Tampo se descuidó la revitalización interna de la Iglesia, sobre todo en el apoyo indiscutible que se le prestó al episcopado en la convocatoria y celebración del tercer concilio plenario nacional, a fines de 1884. El mes largo que duró el concilio, estuvo lleno de oportunas discusiones sobre asuntos puntuales. Podemos destacar los referentes a la disciplina eclesiástica y a la organización institucional, en los que se llegó al acuerdo de una ordenanza eclesiástica especial, adaptada a las condiciones y circunstancias espacio-temporales en que se encontraba el país; así, tenemos derechos y jurisdicción de los arzobispos, relaciones clero-obispos, reorganización diocesana, colegios-seminarios-escuelas parroquiales, servicios pastorales en manos de los religiosos, asociaciones confesionales y prensa, trato y servicios para los inmigrantes, bienes inmuebles de la Iglesia y adecuada administración.

Como colofón, y a modo de homenaje al papa León XIII por su apoyo al concilio, los obispos asistentes redactaron una carta pastoral conjunta, en la que hacían una seria reflexión acerca de los temas, sobre todo los que les parecían más candentes en las instituciones y en la actuación de los católicos norteamericanos. En este sentido, se presentaba el enorme desarrollo orgánico que había tenido la confesión católica en el país, sobre todo las múltiples instituciones que se habían puesto en marcha en el oeste; también analizaban los obispos los problemas que se le estaban planteando a la fe por la situación del momento, sobre todo por la interpretación excesivamente cientifista o materialista de la sociedad, así como el daño que se podía causar a la propia libertad de espíritu de la Iglesia; finalmente, metían en la misma cesta todo un cúmulo de reflexiones acerca de la civilización occidental, de los movimientos culturales, que, por entonces, se estaban produciendo en la vieja Europa, de cómo se debía compaginar la constitución monárquica de la Iglesia con los sistemas políticos republicanos, sobre su cultura y religiosidad, etc.

A modo de apéndice, y por su especial importancia en el momento, sintetizaremos uno de los temas en que más se detuvo el concilio: la cuestión escolar. Por la influencia que tenían en la juventud las escuelas estatales, en cierto modo aconfesionales, ordenó el concilio que en todas las parroquias se fundase una escuela confesional católica; ello debía cumplirse en un plazo máximo de dos años, siendo obligatoria la asistencia a la misma de todos los niños católicos; en caso contrario, el párroco sería destituido. No obsante, no todos los obispos estuvieron totalmente de acuerdo con este decreto conciliar, iniciándose una agria polémica entre los partidarios del decreto conciliar y los que no veían tanto peligro en la escuela pública estatal; esta actitud era más común en los obispos que regían las diócesis más pobres y sabían que iban a tener muchos problemas no sólo en la creación de las escuelas, sino a la hora de poder ofrecer una enseñanza de calidad en esas escuelas confesionales. Se solicitó, para evitar la discusión, el correspondiente dictamen romano, dejando éste en total libertad a los obispos para que tomasen la decisión que creyesen más oportuna, de acuerdo con su propio criterio y conforme se presenta en las condiciones y circunstancias en su respectiva jurisdicción, distinguiendo incluso entre unas y otras parroquias.

La Iglesia católica y los inmigrantes

A lo largo de las páginas que anteceden, varias veces hemos hecho alusión al tema, incluso a ciertas cifras acerca del número de católicos, o de otras confesiones; se habrá podido comprobar en ellas cierta provisionalidad y fragilidad. Ello se debe a la prohibición que había para preguntarle a las personas sobre su credo religioso y que estos datos pudieran ser utilizados después. Este es un problema con el que se encuentran los especialistas a la hora de efectuar estadísticas fiables, sobre todo de este asunto y en estos años. Por ello, el historiador del catolicismo norteamericano y profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, en Alemania, Oskar Kölher, arriesga el siguiente análisis, tomando, casi siempre, el dato de la confesión religiosa del país de origen del inmigrante (por nuestra parte, algunos aspectos están resumidos en los datos presentados más arriba):

> La población de los católicos con respecto a la población blanca global se había elevado de 0,19, sobre un total de 7,8 millones el año 1820, a 4,5 sobre 33,5 millones el año 1870. Este aumento, debido especialmente a la inmigración de irlandeses, disminuyó en los años setenta, en los que, de 2,8 millones de inmigrantes, 0,6 millones eran católicos (de ellos 180.000 irlandeses, 175.000 alemanes y 82.000 canadienses). En los años ochenta, la proporción de la inmigración católica era de 1,2 sobre 5,2 millones (400.000 alemanes, unos 300.000 irlandeses, 200.000 de Europa Oriental y 130.000 italianos); en este período, el aumento de población debido a nacimientos entre los católicos era casi tanto como el debido a la inmigración. En los años siguientes los italianos fueron con mucho a la cabeza entre los inmigrantes católicos, aunque en su mayoría llegaban a los Estados Unidos sin sus familias y luego volvían a la patria. En una población global de 76 millones en 1900, paticipaban los católicos con 12 millones; es decir, se había triplicado desde 1870.

Como vemos, son datos suficientemente esclarecedores como para que necesiten ningún comentario. Pero estas frías cifras, junto a la creciente movilidad que imprimió a la sociedad norteamericana el impresionante desarrollo industrial, hicieron comprender a las autoridades eclesiásticas, la importancia del apostolado entre este sector de la población. Por ello, ya desde la propia Europa, se fueron organizando instituciones directamente orientadas a esta pastoral. Así, la Sociedad de San Rafael, fundada inicialmente para la protección de los inmigrantes católicos alemanes,

coordinó una reunión en este sentido y dirigió una documentada súplica a Roma para que allí se tomaran muy en serio el problema de los inmigrantes, se buscara la solución de su atención espiritual, se buscasen sacerdotes que los pudieran atender inicialmente en su propia lengua de origen y que los obispos norteamericanos aceptasen directrices pastorales de los diocesanos de los países de procedencia. Y es que, en la base de este grave problema se encontraba un dato muy serio: ya se hablaba de que habían perdido la fe 10 millones de católicos, casi todos inmigrantes, por una falta de oportuna y adecuada atención.

Sin embargo, la ausencia de los norteamericanos en las reuniones de la Sociedad de San Rafael (por entonces algo más internacionalizada, con la presencia de italianos y de irlandeses), y la consiguiente protesta del episcopado de los Estados Unidos, llegó a provocar una cierta indignación en el propio Senado nacional, desde donde se acusó a la *Sociedad*, e indirectamente a la Santa Sede, de pretender dividir al pueblo norteamericano en las nacionalidades de origen. Como consecuencia, se paralizaron algunos puntos de la súplica, sobre todo uno en el que se hacía referencia al nombramiento de obispos nacionales, según el origen de los inmigrantes; con ello se trataba de equilibrar las pretensiones europeas con la realidad concreta norteamericana.

Desde luego, la controversia que se produjo a continuación en diversos niveles respecto al apostolado de los inmigrantes, se alargó hasta finales del siglo y en otros campos. Desde Roma se apoyó la organización sindical Caballeros del Trabajo (Knights of Labor), muy pro-católica y porque se pensaba que una gran mayoría de los inmigrantes necesitaba este tipo de apoyo en sus actividades socioeconómicas. Y es que, en el fondo, las muchas dificultades de una minoría, en medio de una sociedad que la miraba con hostilidad y cierta agresividad, se veían agravadas por su propia falta de homogeneidad nacional. Por eso se pretendía que los diferentes grupos de inmigrantes, al menos momentáneamente, pudieran encontrar en sus parroquias nacionales un cierto calor de hogar. Pero, por el contrario, si ello se alargaba mucho tiempo, resultaba muy difícil llegar a una formación de una conciencia católica global y a la adaptación cultural de los inmigrantes a la sociedad norteamericana.

Normalmente, los problemas no se le plantearon tanto a los irlandeses, que podían hablar en inglés (en su inglés), como a los alemanes, que, en poco tiempo, aprendieron el inglés. Sí, en cambio, a los italianos y a los provenientes de la Europa oriental. Aunque, en realidad, ni siquiera

cuando se conseguía aprender el idioma, se lograba que desaparecieran las diferencias y los problemas. Algunos párrocos, por no decir la mayor parte, lo que habían hecho era convertirse en «propietarios» de sus feligreses, aislándolos de los demás. Se había creado un grave problema de identidad por el que unos católicos se enfrentaban a otros que no tenían su mismo origen geográfico. Éste es el motivo por el que, justamente en estos años, también hizo acto de presencia el tema que indicábamos de las escuelas parroquiales confesionales; éste quedó centrado entre los irlandeses y los alemanes y, de rechazo, también entraron en liza los italianos.

Finalmente, en 1897, la Congregación de propaganda Fide presentó la siguiente solución del problema: los hijos nacidos en los Estados Unidos de inmigrantes que no hablasen inglés, cuando llegasen a la edad edulta, podían abandonar, si lo querían, la parroquia de sus padres e incorporarse a una parroquia de habla inglesa; por su parte, los inmigrantes que ya hablaban inglés, podían adscribirse a una parroquia de habla inglesa y, por tanto, no estarían obligados a seguir sometidos a un párroco de su comunidad nacional.

Como vemos, era complicado el tema. Lo que había dado en llamarse «el camino americano» era muy duro de construir, al menos para unos inmigrantes que, culturalmente, oscilaban entre el nuevo país de acogida y unos párrocos y curas de los que necesitaban para poder conservar, al menos esencialmente, su fe personal, una fe que también tenía connotaciones sociales concretas.

Las iglesias ante la gran inmigración

Lo mismo que vimos antes para el caso de los católicos, los demás datos acerca de la inmigración a los Estados Unidos en estos años son de una impronta eficacísima: tres millones, de 1870 a 1880; cinco millones, de 1880 a 1890, y ocho millones, entre 1890 y 1900. Lo mismo que para el caso de los católicos, la mayor parte provenía de las regiones meridional y oriental de Europa; su fe religiosa, aparte del catolicismo, era luterana en general, judía y ortodoxa.

Como se puede suponer, todos los inmigrantes constituían un estupendo caldo de cultivo para el proletariado urbano. Ajenos, en absoluto,

a la cultura del país, se podían encontrar ante el mismo dilema que la población indígena autóctona: no había más remedio que adaptarse, si es que se quería sobrevivir. Porque, lo mismo que indicamos para los católicos, lo normal era que llegasen con sus propias iglesias o confesiones. Éstas, con otras instituciones paralelas, tales como escuelas y asociaciones, configuraban la única ligadura que mantenían con sus países de origen y con su propia historia, por tanto, eran su único refugio. Como dato esclarecedor al respecto, podemos indicar que, en 1880, cerca del 90% de la población de la ciudad de Chicago había nacido fuera de los Estados Unidos. Incluso muchos años más tarde, ya en 1920, la tercera parte de los norteamericanos había nacido fuera del territorio, incluso la cuarta parte de ellos era originaria de un país de habla no inglesa. Por eso, todo lo que venimos indicando se planteaba a modo, también, de dilema, porque podía servir como un seguro o un obstáculo en su proceso de americanización. Analicemos brevemente alguna de las confesiones.

Los luteranos eran numerosos. Entre 1870 y 1910 su número se quintuplicó, situándose en el tercer puesto, por número de creyentes, entre las diversas confesiones protestantes. Hubo momentos en que la afluencia era de tal magnitud que ni sus propias iglesias podían atenderlos adecuadamente. Este hecho fue dramático con algunos grupos de escandinavos, quienes llegaron a pasarse a otra confesión por no haber sido acogidos debidamente. Y es que no se puede olvidar que, en estos años y en estas circunstancias, casi todas las iglesias norteamericanas, como hemos visto con los católicos, tenían una configuración étnica más que otra cosa, la que, además, solía tener mucha más fuerza que la religiosa. Por eso no era extraño que los luteranos alemanes, sobre todo los situados en la cuenca del río Misisipí, se desentendieran de los demás luteranos, oriundos de otras regiones europeas. Lo que también nos explica el que le seguían teniendo tanto apego a sus raíces culturales, que siguieron utilizando su propia lengua en los servicios religiosos en casi todas las iglesias, y ello hasta casi el final de la Primera Guerra Mundial. Incluso la introducción del inglés en los servicios religiosos produjo una fuerte crisis en los inmigrantes de las oleadas sucesivas, hasta el punto de que la situación llevó a muchos a pasarse a otras confesiones, cuando no a efectuar cismas y diversas heterodoxias en algunas iglesias.

Por su parte, los judíos que vivían en los Estados Unidos en 1880 eran pocos, apenas 250.000, y vivían muy dispersos. Pero, en los años siguientes, más de dos millones de judíos, la mayoría fugitivos de algún

tipo de persecución, entraron en el país. Las cifras nos indican que muchos provenían de Rusia, más del 60%, un 20% de los países balcánicos, y el resto de otras naciones. El lugar elegido, con más frecuencia, para su establecimiento fue en las grandes ciudades del noreste. Solían ser pobres, de lengua *yiddish,* criados en comunidades muy pequeñas y frecuentemente aisladas, impregnadas de una cultura judaica medieval, con todos los inconvenientes que ello llevaba consigo. De repente, al llegar a Norteamérica, se encontraban con unos correligionarios, normalmente germano-americanos, adheridos a un judaísmo de tipo reformista (lo que ellos mismos llaman su propia *Reforma*) y cercanos a un catolicismo liberal, que les provocaba continuos conflictos internos y de conciencia.

Sin embargo, estos judíos burgueses colaboraron en la acogida de los recién llegados, aunque con bastante reticencia. Pero sucedió que, ante el excesivo tradicionalismo de los judíos recién llegados y su cerrazón social, pronto surgió en el país un cierto sentimiento antisemita. Para corregirlo, los judíos inmigrantes de la segunda generación pronto abandonaron su rigorismo y muchos aspectos de su cultura religiosa secular, incluso empezaron a enrolarse en ciertos movimientos, ya prefigurados en la propia Europa, y que tenían una fuerte carga de laicismo. Así los vemos a la cabeza del sindicalismo más radical, del anarquismo, del socialismo, e incluso del nuevo movimiento sionista. Pero otros se hicieron fuertes dentro de la más pura ortodoxia, pensando que así serían mejor vistos y que tendrían más cohesión. Como consecuencia, en 1898, se fundaría la poderosísima Unión de Asociaciones Judías Ortodoxas. Partiendo de ella, se reconstruyeron las comunidades, junto con la dotación de algunas escuelas y centros de asistencia, aunque de forma separada, pues, como sabemos, en la sociedad judía la sinagoga o centro ideológico y religioso y los demás centros sociales y de caridad deben estar separados.

De todos modos, la integración de los inmigrantes judíos en la sociedad norteamericana se efectuó con relativa rapidez. El principal motivo podemos encontrarlo en la extrema movilidad social que tiene este grupo en una sociedad que vive con una economía en expansión. Además, su pasión religiosa los provoca, junto con su ansia de lectura y de estudio, aunque tengan una estructura familiar muy cerrada. Como consecuencia, muy pronto se pudo llegar a un relativo compromiso entre los ortodoxos y los reformados, situación que favoreció la impresionante vitalidad que pronto alcanzaría el movimiento judaico. El mismo que, enseguida, se haría sionista y se internacionalizaría; esto no impidió que con-

tinuasen, en una general asimilación, en el proceso de americanización en el que ya estaban inmersos todos los judíos inmigrantes a los Estados Unidos.

Los católicos y la «vía americana»

A pesar de todos los problemas institucionales y culturales en que se vieron inmersos los católicos, muy pronto fueron arrastrados por la enorme motilidad sociocultural que tenía el país. Esta misma realidad los empujó poco a poco a la particular forma de interpretar y entender las relaciones entre cultura religiosa e instituciones sociopolíticas, que se estaban imponiendo en Norteamérica. Así, ya en 1916, casi la mitad de las parroquias católicas censadas aceptaron el uso del inglés en todos los actos de culto dominicales, aunque en algunos y de forma complementaria se seguía predicando en otros idiomas (los nacionales). También desde el episcopado de origen irlandés, como no podía extrañar ni ser menos, se orientaba hacia la meta, realmente lógica y razonable, de ir *americanizando* el catolicismo; aunque todavía en estos primeros años del siglo XX esta actitud solía chocar frecuentemente con algunos de los respectivos sentimientos nacionalistas de ciertas comunidades. Pero no debemos olvidar que los prohombres del catolicismo norteamericano eran de origen irlandés. Merece la pena que nos detengamos, aunque sea brevemente, en los más destacados; es una forma de acercarnos a las directrices y al comportamiento general con más conocimiento de causa.

James Gibbons (1834-1921)

Era hijo de inmigrantes irlandeses en Baltimore, donde vivió muy pocos años, pues su familia regresó a Irlanda, aunque de modo temporal, entre 1837 y 1853. Fue ordenado sacerdote en 1861 y consagrado obispo en 1868, lo que motivó que fuese el padre conciliar más joven de los que participaron en el Concilio Vaticano I; en 1872 fue nombrado arzobispo de Richmond. Aunque no tenía una gran preparación teológica ni pastoral, sabía cómo se podía llegar fácilmente a los fieles, como lo demostraría en el libro que publicó en 1876 con el título *La fe de nuestros padres*. En esta obra, y sin olvidarse de los orígenes, trataba de animar a

los católicos norteamericanos a que supieran expresar su fe en medio de una cultura hostil, y ello sin prescindir de su ser americano. En 1886 sería nombrado cardenal, lo que fue interpretado, además de por la dignidad personal e institucional, como un espaldarazo de la orientación americana que él propugnaba para el catolicismo norteamericano. Ardiente defensor de la dignidad episcopal, aunque sin enfrentarse nunca con la autoridad papal, propuso siempre con vigor la misión que creyó le había sido encomendada, es decir: hacer y conservar católicos en un país protestante, del que, además, estaba políticamente enamorado... Para el cardenal Gibbons, la Constitución de los Estados Unidos era como la Biblia en versión secular, como dicen sus biógrafos que él decía: «de ella (de la Constitución) no suprimiría o alteraría un solo artículo, una sola línea o una sola palabra».

John Ireland (1838-1918)

En la misma línea de orientación se encontraba también John Ireland, aunque, como se ha dicho de él, era un hombre mucho más difícil, incluso, de enjuiciar. Nacido en Irlanda, emigró junto con toda su familia a los Estados Unidos en 1848. Cuando se le despertó la vocación, fue remitido a Francia por el obispo de St. Paul (Minnesota) para que realizase allí los estudios eclesiásticos; cuando los concluyó, volvió a St. Paul para ser ordenado sacerdote, en 1861. Años después, en 1875, fue nombrado obispo auxiliar y, en 1884, obispo residente con sede propia, consiguiendo que St. Paul fuera elevada al rango de sede arzobispal en 1888, siendo él su primer titular. Su americanismo era tan fuerte como el del obispo Gibbons, aunque no tan natural, y sí cargado de mucho patriotismo. Él mismo se encargaba de difundir que había sido capellán militar en la Guerra de Secesión, en la facción de los Estados norteños, así como que había participado en la campaña política del partido republicano, cuando éste se presentó por primera vez con la candidatura de William Mackinley. Por lo que se refiere al tema religioso, solía afirmar que, en el fondo, a los americanos no les gustaba una iglesia que tuviera talante extranjero, de tal forma que no pudieran ejercer alguna influencia en ella. Esta postura le llevó a escribir bastantes artículos y ensayos acerca de la Iglesia y de la sociedad moderna.

Este círculo de grandes obispos norteamericanos, aunque apenas nos

hayamos referido a estos dos, se veía rodeado de algunos clérigos, monseñores muchos de ellos, profundamente preocupados por la formación cultural de los sacerdotes y del grupo de laicos que colaboraban más con las instituciones eclesiásticas. En este sentido, trataron de ocupar y orientar de alguna forma los planes de estudio y el estilo de dos centros de enseñanza superior, uno eclesiástico y el otro civil. El primero era el Colegio Americano de Roma, fundado por Pío IX, donde también impusieron la marca del *americanismo* católico, no sin ciertas tensiones con la Curia romana; ésta veía, en aquellos años, «liberalismo» y «secularismo» por todas partes, pues no en vano estaba en pleno auge el verdadero problema del *Modernismo*. El otro centro fue la Universidad Católica de América, con sede en Washington; reducto de profesores del ala más avanzada y abierta y, por consiguiente, del *camino americano;* su actuación fue varias veces discutida, sobre todo en la rama de Filosofía, por no estar conformes con sus planteamientos algunos de los obispos, sobre todo el de Nueva York, el integrista A. Corrigan (1839-1902), hombre muy intransigente y sólo adicto a los estudios de corte tradicional.

Como vemos, aunque sea a grandes rasgos, en estos círculos, no siempre homogéneos, de hombres de iglesia y profundamente convencidos de su papel en años decisivos para el catolicismo norteamericano, éste fue creciendo y organizándose. Por eso no es extraño que en el tercer concilio de Baltimore, en 1884, volvieran a plantearse casi los mismos temas del primero, en 1866, incluso con un problema de presidencia bastante significativo. En y desde Roma se había preparado y previsto que el concilio lo presidiera y dirigiera un cardenal de la Curia romana, pero los americanos lograron imponerse, en el sentido de que esta tarea le fuera confiada al titular de la sede de Baltimore, el cardenal Gibbons. Por lo demás, en el concilio ya participó un buen número de obispos nacidos y formados en los Estados Unidos (en este caso, 25 de los 72 asistentes, de los que 15 eran de origen familiar irlandés).

En este hecho tenía mucha influencia el sistema que se seguía en el país para efectuar el nombramiento de un obispo, sistema que también era típicamente norteamericano. En la Curia romana se tuvo la idea de trasladar el modelo seguido tradicionalmente, denominado de los cabildos catedrales, a fin de evitar la abierta participación de todos los clérigos. Pero desde los años ochenta, 1886 con el concilio de Baltimore, y hasta 1918, cuando se publica el Nuevo Código, se llegó a otro acuerdo, que era el siguiente: los consultores diocesanos, especie de elite clerical

de cada obispado que eran nombrados a partes iguales y proporcionarles entre el obispo correspondiente y el clero diocesano, junto con los párrocos-rectores, llamados «inamovibles» (circunstancia canónica, equivalente al beneficio de derecho eclesiástico, que abarcaba a un porcentaje variable de los párrocos, según lo acordado en cada diócesis), elaboraban una lista de posibles obispos, lista que elevaban a los titulares diocesanos de la archidiócesis, o provincia eclesiástica. Éstos, aunque no estaban obligados y comprometidos con esta lista, la solían utilizar en su propuesta definitiva a la Santa Sede. Así, la voz de los sacerdotes estaba presente, de alguna manera, en la elección de su respectivo ordinario. La Santa Sede, por su parte, a través de su titular de entonces, el papa León XIII, y después con Pío X, aceptó este enfoque particular de la elección episcopal, con la impronta característica norteamericana.

Los católicos y la docencia en los Estados Unidos

Con lo que venimos diciendo, no hace falta ponderar la importancia y el lugar preeminente que ocupa en el catolicismo norteamericano la cuestión docente y la enseñanza en general. Este interés y preocupación era de tal envergadura que, sin lugar a dudas, marcaba a este país más que a ningún otro, sobre todo en los años finales del siglo XIX y los del siglo XX que van hasta la Primera Guerra Mundial.

El tema arrancaba desde distintas posiciones. En primer lugar estaba la primordial libertad constitucional para poder fundar escuelas y centros de educación privados; a ello se unía la necesidad que tenían los católicos de este tipo de centros para formar las conciencias de sus creyentes, como minoría que eran en un principio y, finalmente, el afán de cultura que pronto se despertó en el país. No obstante, los problemas financieros siempre estuvieron presentes en la cuestión escolar católica norteamericana; no en vano, lo que ya hemos dicho varias veces acerca de la pobreza de los católicos tenía especial vigencia en este campo.

También hemos hecho ya alusión a que, en el concilio plenario de 1884, se formuló con mucha fuerza que los padres tenían la obligación, por mandato episcopal, de enviar a sus hijos a las escuelas parroquiales. Sin embargo, se tuvo que suavizar algo la tendencia que tenían los obispos a excomulgar rápidamente cuando se producía alguna desobediencia

en este campo. Ello ocurría porque, al no haber suficientes escuelas parroquiales, hacía falta una dispensa especial para poder enviar a los niños a una escuela pública estatal o de otra confesión; aunque, a veces, también se daba el caso de la poca calidad de enseñanza que tenían algunas escuelas parroquiales en comparación con las públicas. De todos modos, las 3.812 escuelas católicas que había en los Estados Unidos en 1900, obviamente, eran insuficientes para atender a toda la población infantil católica.

Por lo que se refiere a la enseñanza media y superior, de ella se encargaban fundamentalmente los jesuitas. Sin embargo, en los años finales del siglo se empezó a producir una preocupante regresión en el número de alumnos asistentes a estos centros confesionales. La explicación era bien sencilla. Tanto se les había insistido a los jesuitas que respetasen las culturas nacionales, que siguieran su método docente tradicional, que éstos se habían olvidado de ir adecuando los planes de estudio y de ir elevando la calidad de la enseñanza. Este último aspecto se hacía mucho más notorio en la Universidad Católica. Se trató de corregir con la mayor urgencia, pero el tema de las ciencias de la naturaleza y el de las aplicadas no era fácil de adaptar, siendo, durante bastante tiempo, la «asignatura pendiente» de la universidad confesional católica norteamericana. Desde 1890, también se fundaron algunos colegios de enseñanza superior para las mujeres; los primeros estuvieron regentados por las Damas del Sagrado Corazón, aunque de inspiración estatutaria jesuítica.

Lógicamente, no hay que insistir para entenderlo, la escuela y la enseñanza en general podían ser una fuente de discusión y conflictos en la lucha que mantenía el catolicismo norteamericano por conservar su identidad. Por eso resultó muy llamativo que el obispo Ireland propusiera públicamente, en 1890, que las escuelas parroquiales católicas debían integrarse en el circuito de las escuelas públicas de todo el país. Decía el obispo que, para paliar la ausencia de la enseñanza del catecismo, ésta podía ser impartida en un horario extraescolar. No obstante, la propuesta cayó como una bomba y no contentó a nadie; no gustó a los católicos, porque éstos lo interpretaron como una traición, y tampoco a los políticos, porque vieron un solapado ataque del catolicismo romano contra la república y la forma tradicional de hacer las cosas.

Sin embargo, el obispo Ireland lo único que estaba haciendo era puro realismo y tratar de conjugar su idea de patriotismo (el camino americano), con la, cada vez mayor, debilidad de las escuelas parroquiales cató-

licas para poder hacer frente a la creciente competencia docente. No obstante, se preparó un plan experimental con algunas escuelas: éstas serían arrendadas simbólicamente, por un dólar al año, al consejo local de enseñanza; éste a su vez se encargaría de la retribución de los profesores o profesoras religiosas católicas, los cuales entrarían a formar parte del sistema escolar público.

La idea no le pareció mal a los obispos más proclives al camino americano (Gibbons, entre otros), pero se le opuso el poderoso grupo de los obispos de origen alemán y los preeminentes jesuitas. Desde luego, en esta oposición no podemos ver sólo el deseo de una facción episcopal por conservar la lengua alemana. Tampoco hay que olvidar que eran los años de mayor pujanza del *Kulturkampf,* sinónimo, en este caso, de laicismo, agnosticismo y masonería. Hubo que acudir, por tanto, a la Santa Sede, la cual, en su mejor tradición diplomática, respondió que el conflicto podía solucionarse aceptando ambas posturas. En caso de incompatibilidad, sugería que se acudiese a los decretos del concilio de Baltimore, lo que, en última instancia, significaba desechar la propuesta del obispo Ireland.

Aprovechando la celebración del concilio de Baltimore de 1884, también se preparó y analizó el proyecto de fundar una universidad católica de rango nacional. A la idea, por todo lo que venimos diciendo, se opuso el influyente obispo Gibbons, junto con otros. Tampoco los jesuitas vieron el plan con buenos ojos, entre otras cosas porque tenían ciertos recelos de la actitud liberal y abierta de la mayor parte de los promotores, o al menos de su línea intelectual. Sin embargo, la idea salió adelante, gracias, sobre todo, al apoyo económico que se recibió de una joven adinerada, recién convertida al catolicismo, y con todo el apoyo institucional de la Santa Sede. Así, el 13 de noviembre de 1889 era inaugurada la Universidad Católica de América, en Washington, con la asistencia del propio presidente de los Estados Unidos, Benjamin Harrison; en su localización se habían desechado otras dos sedes, Baltimore y Filadelfia. A pesar de la buena voluntad de todos, muy pronto surgieron dificultades entre los obispos y el flamante equipo rectoral de la Universidad. Aquéllos orientados por el dogmatismo de los obispos «alemanes», y éste orientado hacia una enseñanza de verdadera calidad, hasta el punto que, entre los primeros contactos que se hicieron para captar profesores, se le ofertó una cátedra al prestigioso Ludwig von Pastor, el famoso historiador de los papas. Con todo, la Universidad pudo empezar a desarrollarse con cierto prestigio, aunque no sin conflictos ideológicos y financieros. A su

sombra, también se desarrollaron otros centros superiores, *colleges*, que pronto alcanzarían el rango universitario, tales como Georgetown, St. Louis y la Universidad de Nôtre Dame.

Jerarquía católica y sociedades secretas

Algunas alusiones ya hemos hecho acerca del tema, que, como podemos suponer, también fue tratado y discutido en las reuniones conciliares de Baltimore en 1884. No en vano este concilio, su preparación y la aplicación de los decretos que emanaron de él, así como toda la filosofía que lo rodeó, son las claves para entender y poder interpretar la orientación del catolicismo norteamericano de fines del siglo XIX y principios del XX; o lo que es lo mismo, la definitiva orientación del catolicismo en un país que se estaba convirtiendo en la primera potencia industrial y económica del mundo, con todo lo que ello podía significar y de hecho significó.

El asunto se planteaba de la forma siguiente: era necesario algún tipo de dispensa para los católicos que deseaban integrarse y participar en algunas sociedades secretas o semisecretas, e incluso las masónicas.

Desde luego el tema ya era viejo, y de él se habían ocupado los padres conciliares asistentes al concilio provincial de San Francisco de 1875. En él se había llegado al acuerdo de que los confesores podían permitir a los creyentes la pertenencia a una sociedad secreta, siempre que ésta no estuviera clara y expresamente prohibida por la autoridad eclesiástica competente.

Pero como el tema vino a complicarse, cuando la Santa Sede emitió la encíclica *Humanum genus,* de 1884, y efectuó en ella una fuerte y severa condena de las sectas secretas, especialmente de las de los francmasones, hubo que volver a plantearse el problema. Además, en el caso norteamericano la situación se complicaba aún más, porque era muy tradicional y normal el uso de signos y rituales por muchas asociaciones del país; no en vano, la sociedad norteamericana era plural y heterogénea y, por tanto, necesitaba usar, más que ninguna otra, signos externos que ayudasen a los grupos a conservar sus particulares señas de identidad. Por tanto, se pensó que lo mejor era dejar el asunto en manos de los propios fieles, y que fuesen éstos los que tomasen una decisión, de acuerdo

con su propia conciencia; entre otras cosas, se hacía sumamente difícil poder confeccionar una lista o relación de cuáles eran las asociaciones que expresamente estaban prohibidas por la Iglesia católica. Incluso una conferencia de obispos, celebrada en 1886, tampoco pudo llegar a ninguna conclusión, lo mismo que las conferencias episcopales de años sucesivos.

El tema debía de seguir muy candente, sobre todo porque se veía mezclado con otros planteamientos de índole política y también pastoral. Por eso, en la conferencia episcopal que se celebró en Boston, en 1890, se tuvo que llegar a una decisión, aunque apenas por mayoría, en la que se indicaba que sólo estaban prohibidas para los católicos norteamericanos las sectas francmasónicas. Ello por recomendación de la jerarquía eclesiástica.

Lógicamente, la reacción de los obispos que no habían votado a favor de esta medida fue dura, y en algunos casos hasta verbalmente violenta, quejándose con amargura ante las instancias superiores de la Santa Sede. Como consecuencia, cada diócesis promulgó el decreto episcopal a su manera de entender, prohibiendo o permitiendo las asociaciones que creía oportunas, con lo que, en realidad, la situación siguió igual que antes. En agosto de 1894, el Tribunal del Santo Oficio emitió un decreto en el que sólo se prohibían tres asociaciones, aunque seguía dejando en manos y en la prudencia de los obispos la ejecución del mismo. Con ello se añadía una mayor complicación al asunto, pues, además, mientras tanto habían surgido otras asociaciones, éstas promovidas por católicos, con las que se trataba de evitar que tuvieran el monopolio las masónicas; entre ellas, destacan Los Caballeros de San Juan (Knights of St. John) y Los Caballeros de Colón (Knights of Columbus). De todos modos, hay que indicar que el sentido de las logias en los Estados Unidos era totalmente diverso al que tenían en Europa, sobre todo en los países latinos, donde el sentimiento antieclesiástico y anticlerical era muy fuerte y activo.

De todos modos, siempre hubo obispos que miraron con cierto recelo a las asociaciones nacidas de las logias, incluso las controladas por los católicos. Por eso, hubo que esperar a 1905, cuando el episcopado norteamericano en pleno tomó una decisión respecto de las asociaciones: se aceptaron todas, menos las que expresamente indicaban en sus estatutos algún tipo de acción contra la Iglesia católica.

Sin embargo, como hemos visto, el larguísimo período que duró la discusión del tema es un importante indicativo de cómo funcionaba y se

organizaba social e institucionalmente el catolicismo en los Estados Unidos, al menos hasta la Primera Guerra Mundial. Pero ello no impidió el que se realizase una estupenda actividad escolar y asistencial, a pesar de la precaria situación de los católicos en aquellos años.

Todo, en el fondo, no era sino un nuevo matiz de lo que venimos indicando acerca de la *vía americana*, profundamente vinculada, como podemos observar, con el americanismo, al que varias veces hemos hecho referencia. Aunque previo, y también contemporáneo con el sistema doctrinal que se denominó el Modernismo, el americanismo no era otro sistema doctrinal, ni siquiera podía haber sido considerado como un precedente del mismo. Más bien suele ser observado y analizado como un conjunto de aspiraciones naturalistas y liberales, muy orientadas al terreno de lo práctico y de lo concreto. Por eso, no era extraño que exaltara las virtudes naturales; que propugnara cierto rechazo de la vida religiosa, especialmente de los votos canónicos, conforme se emitían en las órdenes y congregaciones religiosas; cierto rechazo, también, de los dogmas, por su dificultad de ser comprendidos por el hombre moderno, con lo que se buscaba una mayor libertad individual y de pensamiento. Como colofón, y ahí estaba lo más crucial, se buscaba, o al menos se intentaba, una cierta marginación de las directrices del magisterio eclesiástico, entendido como que era superfluo y un tanto inútil, en una sociedad laica y muy liberal.

Como es natural, la traducción a la práctica de estos principios teoréticos fue múltiple. Por eso, a esta interpretación no pudieron escapar las asociaciones católicas semiclandestinas de los Estados Unidos; al menos, así fueron entendidas por la jerarquía católica y por algunos prohombres de la Curia romana. Como consecuencia, se emitiría la encíclica *Testem Benevolentiae,* de 22 de enero de 1899, en la que quedó muy puntualizado todo el planteamiento del americanismo y, también, el de la llamada «vía americana».

De todos modos, hubo una asociación que, aunque su actividad se orientaba directamente hacia el mundo social y del trabajo, despertó una polémica paralela a la que venimos comentando. Nos referimos a *Los Caballeros del Trabajo* (Noble and Most Holy Order of the Knights of Labour). Fundada en 1869, en Filadelfia, fue promovida y efectivamente incentivada desde 1879 por el sindicalista irlandés Terence Powderly, consiguiendo que las dos terceras partes de sus miembros fuesen católicos. Aunque su importancia sindical no llegó a ser muy grande, sí nos sirve

para hacer una breve reflexión acerca de la relación entre los católicos norteamericanos y la entonces llamada «cuestión social» o política social.

Las especiales circunstancias que se daban en los Estados Unidos, tales como posibilidad de un trabajo constante y fijo, buenos salarios y mejores condiciones laborales que en Europa, impidieron que se produjera una situación de exasperación social, tal como se produjo en el Viejo Mundo. Pero, de todos modos, también en Norteamérica se discutió mucho sobre salarios, regulaciones y puestos de empleo y trabajo, aunque en este caso se ponía más énfasis en el fenómeno de la acumulación del capital en pocas manos (los *trust)* y en cómo se había ido produciendo este fenómeno (sobornos políticos, sindicatos mafiosos, préstamos abusivos, banca inmoral, indecencia ética, matrimonios de conveniencia, etc.). Además, en los Estados Unidos, el problema de la huida a las zonas urbanas e industriales del exceso de mano de obra agraria, produjo un exceso de oferta de trabajo que, rápidamente, fue aprovechado por la industria. Además una legislación que siempre defendía los intereses de los empresarios, unos trabajadores entregados a un absurdo y desconsiderado mercado de trabajo, un subproletario formado por los negros emancipados, las sucesivas oleadas de inmigrantes, los niños trabajando... Todos eran factores que complicaban la realidad aún más si cabe. Para llegar a una situación casi irreal, la propia legislación prohibía la formación de sindicatos y los obreros hacían gala de una impresionante falta de solidaridad, muchas veces provocada por la enorme competencia a que los había acostumbrado la sociedad.

En esta realidad social vinieron a caer los *Caballeros del Trabajo* y sus propuestas (salarios justos, a igual trabajo igual salario, salarios femeninos, infantiles y de los negros, horario laboral...), por lo que, a pesar de los razonables que eran sus propuestas y demandas, y de la extremada prudencia de la que hicieron gala en el espinoso, y por entonces también delicado, tema de la huelga, fueron muy hostigados por la sociedad americana, en general. Esta misma actitud también la mostró una gran parte del clero católico, lo que motivaría que esta asociación de tipo laboral fuera interpretada como una más de las sociedades secretas, solicitándose su prohibición por una buena parte de la jerarquía eclesiástica competente. La confusión posterior que se produjo llegó a límites de casi esperpento, pues la Santa Sede llegó a prohibir que la asociación funcionase en el Canadá, mientras aceptaba su funcionamiento en los Estados Unidos... En medio de todo se encontró el obispo Gibbons, quien llegó a de-

cir que se había encontrado con uno de los problemas más arduos, incluso desde el punto de vista eclesial y público: por un lado, el obispo veía la realidad social, laboral y política y, por el otro, recibía constantes presiones del mundo de los negocios y de la administración pública.

Este y también otros motivos provocaron el que la publicación de la famosa encíclica *Rerum novarum* (1891) apenas tuviera repercusión entre los católicos de los Estados Unidos. Sin embargo, no se puede pensar que en este país no hubiera un sector importante de la jerarquía y del clero, y por consiguiente también del laicado, honda y profundamente comprometido con los problemas sociales y sindicales del momento; a fin de cuentas, era un factor cultural de aquellos años. Porque estos hechos tenían que ser interpretados en un sentido global y, por supuesto, interconfesional. Por otro lado, la complejidad del catolicismo norteamericano superaba todas las previsiones, y su especial idosincrasia obligaba a la constante referencia romana, incluso en aspectos y temas que exigían un trato especial y un profundo conocimiento de la realidad. Ello explica el que alguna de las soluciones aportadas no fuera todo lo feliz que se esperaba y suponía.

Las nuevas misiones del Canadá

El sacerdote oblato canadiense y obispo titular de la diócesis de San Bonifacio, de la que sería su primer arzobispo en 1871, Alejandro Antonio Taché (1823-1894) es la gran figura de la Iglesia en la región central del Canadá en estos últimos años del siglo XIX. Nuestro hombre se dedicó, primeramente, a preparar y organizar la acogida de millares de colonos, procedentes de las comunidades inglesas y franco-canadienses, así como otros muchos que llegaban de Alemania, Polonia y Hungría; todos deseaban establecerse en su jurisdicción, o más hacia el oeste. Como consecuencia, tuvo que iniciar una fuerte campaña de fundación de escuelas y colegios en toda aquella zona.

Sin embargo, esta dedicación no le restó fuerzas para atender la constante evangelización de algunas decenas de millares de indios, que estaban al cuidado de los padres oblatos de María Inmaculada. Sobre todo, en los últimos años del siglo XIX se puso más énfasis en los poblados indígenas de las montañas Denés, a los que sólo llegaban los misioneros;

tan alejados estaban, que apenas habían conocido la presencia del blanco, sobre todo del que explotaba arbitrariamente el medio físico y humano. El obispo Taché, con su experiencia y la información que tenía de sus hermanos de religión, había alcanzado un profundo conocimiento de la realidad hasta el punto que, mientras estaba presente en las sesiones del Concilio Vaticano I, fue llamado por el gobierno canadiense para que ayudara a aplacar una fuerte revuelta de indios y mestizos que se había producido. Fruto de los consejos del buen obispo, el gobierno aceptó y empezó a formar el sistema de reservas indias en el Canadá. En la zona central del país, la institución de reservas indias dio buenos resultados, permitiendo, al mismo tiempo, el que se edificasen escuelas y hospitales en las misiones estables. Así se pudieron mantener unas correctas relaciones con los demás poblados indígenas, pues se les daban unos servicios asistenciales muy solicitados.

Con el tiempo, las noticias que llegaban a Francia sobre estas misiones, junto con la novedad de tener que efectuar los desplazamientos en trineo entre ellas, así como la espectacularidad de las tempestades de nieve de las que tanto se hablaba, despertaron algunas vocaciones misioneras, desde luego muy sentimentalmente, pero los efectos se estaban produciendo. Así, cuando el padre Vital Grandin, quien fue nombrado obispo a los 29 años, fijó su residencia episcopal en medio de una misión, a la que denominó de San Alberto, no podía saber que le estaba dando nombre a la futura provincia de Alberta. Y cuando su discípulo y compañero de misión, el padre Emilio Grouard, se establece en la misión de San Bernardo, que fue donde se organizaría, algunos años después, el vicariato de Athabaska, tampoco podía saber que moriría en un pueblo que llevaba su mismo nombre. Tal era la integración entre misión y civilización, que, como vemos, ambas se confundían en un Canadá que estaba siendo totalmente descubierto por aquellos años.

Todos estos grandes misioneros del Canadá realizaron lo que ha pasado a la historia con el nombre de «Epopeya Blanca». Su trabajo y acción fue de tal envergadura que, en 1930, en el conjunto de las regiones del centro y del oeste del país, todas encargadas para misionar a los padres oblatos, los resultados estaban siendo muy llamativos: 72.802 indígenas, de los que eran católicos 44.130 y protestantes 22.196 y el resto paganos. Pero, más específicamente, en las regiones denominadas Athabaska, Mackenzie y de los Grandes Lagos, la proporción era la siguiente: 16.300 indios católicos, 1.190 protestantes y apenas 510 paganos.

La evangelización en todos estos poblados indígenas se desarrolló en un contexto político, en términos generales, muy parecido al que se aplicaba, por los mismos años, en los Estados Unidos, es decir, rivalidades y enfrentamientos entre los misioneros católicos y los protestantes, tratando todos de probar quién era el que había llegado el primero; así se podía contar con el apoyo de las autoridades civiles. Al tiempo se observaba un continuo descontento en los indígenas, que estaban siendo desposeídos de sus tierras, provocándose, de vez en cuando, algunas revueltas sangrientas. En la provincia de Quebec, resistencia de la vieja estirpe francesa, que no quería verse avasallada por el crecimiento y la fuerza de la población de origen británico.

Ahora bien, el problema indio se complicó en el Canadá muy pronto, uniéndose con el problema de los mestizos y todas las consecuencias que traía. El mestizo, de origen francés y de religión católica, se veía constantemente desplazado por los inmigrantes irlandeses, alemanes y austríacos. Como consecuencia, en 1885, se produjo una fuerte revuelta de mestizos, en la que se causaron algunas muertes, incluso el asesinato de dos sacerdotes oblatos, poniéndose en peligro las vidas y haciendas de muchos colonos blancos. A pesar de todo, los oblatos fueron encargados de pacificar los ánimos y de procurar que la revuelta no se extendiera a los poblados de los indios. Uno de los oblatos, el padre Andrés Lacombe, fue solicitado como plenipotenciario, tanto por parte del gobierno canadiense como del norteamericano, para efectuar todas las gestiones que creyera oportunas ante los indios sioux y que los atrajera a la paz; estos eran los indios que, al moverse de un lado a otro de la frontera, siempre estaban presentes en todas las revueltas.

Pero, como consecuencia, las reservas indias canadienses empezaron a declinar y se convirtieron en una reliquia del pasado. Hasta tal punto que el Estado tuvo que irse encargando de cubrir todas sus necesidades, aunque poniendo como condición el que los indios estuvieran sometidos a una legislación especial, denominada *Traité,* mediante la cual eran acogidos como los desvalidos de todo el país: si caían enfermos, el Estado pagaba los gastos de hospitalización, lo mismo que los derivados de la maternidad, siempre que se internasen en un centro hospitalario estatal; los gastos escolares los pagaba el Gobierno, recibiendo constantemente ayudas alimentarias, de ropa, etc. Pero, tal como se decía, el peligro de esta política era que hacía de los indios unos jubilados anticipados, o unos permanentes pensionistas del Estado. Por eso, poco a poco,

tuvo que ir cayendo en desuso la *Traité*. Se apoyó la formación profesional de los indios y también de los mestizos que la solicitaban, procurando que pudieran ejercer un trabajo que les asegurase las oportunas ganancias y, también, facilitara su personal inclusión en la sociedad canadiense. Pero, a pesar de todos los esfuerzos realizados, apenas un grupo muy reducido pudo ir accediendo al hecho social de la plena ciudadanía.

Aunque tanto el juicio como los resultados finales de una política de este tipo son difíciles de constatar, algunos datos nos pueden servir para efectuar una apropiada comparación que ayuda a comprender la magnitud del esfuerzo misionero (no se olvide que nos referimos a poblaciones acogidas a la legislación de la *Traité*): 118.378 personas, en 1939; 125.687, en 1944; 136.407, en 1949 y 151.557, en 1954. De estas cifras, los indios católicos eran 62.095 en 1939, y 82.510 en 1954, es decir, apenas un incremento del 2%.

Pero éstas no eran las únicas misiones canadienses. Los mismos padres oblatos fueron subiendo, cada vez más, hacia lo que se denomina el *Gran Norte*, muy cerca ya de las soledades del Círculo Polar, en las tierras de los esquimales. En un principio, la evangelización de estos grupos resultó bastante estéril, hasta tal punto que los religiosos pensaron en cerrar las misiones. En el momento crítico, los oblatos tuvieron una ocurrencia milagrosa: colocaron las misiones entre los esquimales bajo el patrocinio de una monja carmelita, muerta en olor de santidad en Lisieux, en 1897; ello provocó un cambio radical en la actitud de los nativos, que se habían mostrado indiferentes hasta ese momento. Desde entonces, no sólo no se cerraron las misiones abiertas, sino que se fundaron otras. Fruto de ello, los padres oblatos consiguieron de la Santa Sede, en 1927, que Santa Teresa del Niño Jesús, la joven carmelita muerta a los 26 años en el convento de Lisieux, fuera proclamada Patrona de las misiones católicas, junto con san Francisco Javier.

Desde este momento, la situación de más de 10.000 esquimales, en sus relaciones con los misioneros católicos, era la siguiente: se creó un vicariato apostólico en 1931, el de la bahía de Hudson, con sede en la ciudad de Chesterfield. Años después, en 1954, se efectuó un censo, relativamente bueno y aceptable, que arrojó la cifra de 1.091 esquimales ya bautizados y un buen número de ellos, unos 200, eran catecúmenos con una instrucción muy avanzada. A este número habría que añadirle unos 15.000 esquimales más en Groenlandia, convertidos al luteranismo por misioneros protestantes daneses.

Como se puede suponer, la misión entre los esquimales era muy dura. No eran duras solamente las condiciones climáticas y sociales, sino que el carácter esquimal obligaba a los misioneros a unas esperas muy largas, hasta que éstos recibían alguna respuesta que les indicaba que podían iniciar el contacto. Hay un caso, el del puesto misionero de Pand Inlet, en la Tierra de Baffin, que es muy ilustrativo: allí dos misioneros tuvieron que esperar 29 años para poder efectuar las primeras conversiones entre los esquimales de la región.

Pero, poco a poco, se fue avanzando, aunque muy lentamente. Se abrieron algunos centros hospitalarios y asistenciales, con algunas escuelas, a pesar de la resistencia del esquimal a entrar en las casas habitadas y organizadas por los blancos. La enseñanza en las escuelas se ha ido haciendo en inglés, pero, fuera de ellas, los esquimales pueden utilizar su lengua libremente, traduciéndose a la misma algunos libros, artículos de revistas y textos legales y de información laboral; así se trata de facilitar su paulatina integración en la sociedad general, aunque sin perder los elementos básicos y fundamentales de su ancestral cultura. Lo mismo podemos decir de los centros misionales que se han abierto en Alaska, por manos de los jesuitas. Los hechos y los resultados son muy parecidos a los reseñados.

Problemas en las misiones católicas de los Estados Unidos

Hemos visto un verdadero y abnegado espíritu misional en el Canadá; sobre todo, el celo de los religiosos oblatos para llegar y alcanzar las más altas latitudes y, en ellas, los grupos más reacios a aceptar la fe cristiana, como eran los esquimales. Sin embargo, entre otras cosas de esta área de la pastoral eclesiástica, a los católicos norteamericanos se les puede reprochar que la evangelización de los indios de su país fue obra, sobre todo, de religiosos extranjeros. El clero y los laicos católicos de los Estados Unidos casi siempre fueron ajenos a este tema, que, ciertamente, era de su completa competencia, pero al que no le prestaron mucha atención. Seguramente, acuciados por todos sus problemas institucionales y funcionales, no se dieron cuenta que en el país también había personas con otras creencias, a las que les podía interesar acceder al conocimiento de la fe católica y a todo lo que ello implica. Sobre todo en un

país en el que el cristianismo, aun con las múltiples variables que allí tiene, era la confesión que cubría todas las manifestaciones de la vida y lo sigue siendo hoy, aunque con muchos matices.

En los Estados Unidos, en los años a que nos vamos a referir, hasta la sinceridad estatal para con la Iglesia católica sufría altibajos; lo más delicado era que ello también se daba con el asunto de las misiones y las acciones evangelizadoras entre la población indígena. Así recordamos que si, en 1859, las autoridades le solicitaron al jesuita Pedro Juan de Smet que hiciera todo lo posible para llegar a un acuerdo de paz con los indios de Oregón, y en 1868 repitieron la petición para que hiciera lo mismo con los indios sioux, estos gestos no significaban, de ninguna de las maneras, que esas mismas autoridades hicieran dejación del protestantismo anglosajón, considerándolo un elemento fundamental de la idea nacional norteamericana.

En esta misma dirección ideológica, cuando el general Grant promulgó, en diciembre de 1870, su política de paz para con las naciones indígenas, las agencias gubernamentales encargadas de ratificar y controlar la aplicación de los tratados, fueron confiadas a las misiones de los religiosos. Entonces fue cuando llegó el momento de la claridad: de las 72 agencias que se formalizaron, los misioneros católicos, para colaborar, solicitaron tener el control sobre 38, conforme a la localización y al volumen de su presencia y actividad entre la población indígena. Sin embargo, sólo se les concedieron ocho, repartidas entre Dakota del Norte, Nuevo México, Idaho y Montana. Las demás fueron entregadas a asociaciones misioneras protestantes. Incluso, como algunos indios ya estaban bautizados en el catolicismo y les había correspondido una agencia protestante, a éstos se les prohibió el acceso a una agencia católica. Desde luego, el general Ulises Simpson Grant, quien ya había accedido a la Presidencia de la República, no estaba actuando como un verdadero hombre de estado. Tuvieron que organizarse algunas legaciones indígenas que efectuaron visitas a políticos de la capital; querían recuperar a sus «sotanas negras», que era como denominaban los indios a los jesuitas.

Gracias a esta actitud de los indígenas, junto con la franca postura de defensa de las misiones que tomó la jerarquía católica norteamericana y la pérdida de la Presidencia nacional por parte del intransigente Grant, en 1877, los jesuitas pudieron volver a atender a sus neófitos indígenas. Incluso contaron con medios para ampliar la acción: abrieron algunas escuelas, con subvenciones estatales y privadas, y centros asistenciales.

Sin embargo, un nuevo problema misional hizo acto de presencia: nos referimos al ya apenas citado de los esquimales de Alaska, territorio que los Estados Unidos había comprado a Rusia en 1867. Con el apoyo de los padres oblatos se habían efectuado algunas incursiones entre 1871 y 1874, pero sin ningún éxito. Ante el abandono de los oblatos, se les encargó la misión, en 1886, a los jesuitas, quienes ya tenían cierta experiencia, aunque no muy similar, en las misiones de las montañas Rocosas. Éstos aceptaron y siguieron la misma metodología misional de los oblatos canadienses, aunque tuvieron que modificar algo, por las complicaciones que se produjeron con la masiva llegada a Alaska de los buscadores de oro, desde principios de la década de los noventa.

Por lo que se refiere a las misiones entre los indígenas, la contabilidad de los posibles resultados en ellas es harto difícil, pues, además, éstos pueden variar mucho de unas fuentes a otras. La más oficial nos habla de 100.000 indios bautizados en la religión católica, ya en 1930. Sin embargo, a partir de ese año la dificultad contable se incrementa. Desde entonces, en los Estados Unidos, un indio que es admitido, de pleno derecho, en la ciudadanía norteamericana, no está obligado a continuar viviendo en su reserva de origen. Por tanto, es un número menos en la estadística de la misión de su reserva. De todos modos, a principios de los años cincuenta, sabemos que la cifra se eleva a 112.000, atendidos ya por 242 sacerdotes. Pero, sin embargo, aparece un dato muy curioso: nos encontramos con algunos sacerdotes católicos de raza india, así como una congregación de religiosas, formada totalmente por indígenas; esta última experiencia no ha ofrecido buenos resultados.

Una actitud misionera diferente tuvo que aplicar la Iglesia católica para con los negros emancipados. Por una serie de circunstancias, fácilmente comprensibles y ya indicadas, los negros católicos no eran muy numerosos en los Estados Unidos. Parece ser que, al término de la Guerra de Secesión, apenas eran unos 300.000, de una población global muy cercana a los siete millones. Como vimos, el negro se acercaba más a las confesiones protestantes que, al fin y al cabo, eran las de la mayoría de los vencedores de la guerra y las de los triunfadores sociales de aquellos años. Pero, como había un acuerdo del concilio de Baltimore, de 1884, hubo que crear un comité especial, que se debía encargar de las misiones entre la población negra y con los indios. De su actividad, unida a la llegada de algunos sacerdotes ingleses, ya preparados para el apostolado entre la población de color, se pudo organizar lo que se denominó la *Sociedad de*

San José de Mill-Hill, bajo la dirección de los oratorianos. Desde entonces, no se hicieron de esperar los buenos resultados: se pudieron abrir algunas parroquias para negros en el sur, así como escuelas y colegios, que, incluso, muy pronto dieron como fruto algunas vocaciones al sacerdocio. La *Sociedad* se instituyó, en 1892, como congregación específica del apostolado entre los negros, los llamados *josefitas*. En el año 1951, los josefitas ya eran 210 sacerdotes, que regentaban 127 centros parroquiales y misiones, exclusivamente entre la población de color.

De manera semejante, otros movimientos se orientaron en el mismo sentido. Así, en 1948, se constituyó la *Fraternidad de Franciscanos Misioneros*, y también otras órdenes y congregaciones religiosas, como los padres del Verbo Divino, los Misioneros Africanos de Lyon...

Pero lo que hace muy difícil que podamos hablar de misiones entre los negros de los Estados Unidos es, además de todo lo que venimos diciendo, la mentalidad de la tradición protestante. Ésta no permite que se interprete al mundo de las gentes de color como pagano o como ateo, lo que se complica con la enorme dispersión que tienen los sacerdotes que se dedican a esta pastoral concreta (en 1948 estaban desperdigados entre 68 diócesis), provocada por el crecimiento demográfico de esta población y su enorme movilidad. Pero hay un dato que coopera mucho al movimiento integracionista: los negros siempre pudieron acceder a las instituciones, escuelas, colegios, etc., de los católicos. Como, por otro lado, la Iglesia católica siempre tuvo las puertas del sacerdocio abiertas a los negros, lo mismo que los religiosos, ello facilitó mucho el que vieran a los católicos como uno de los grupos de vanguardia en el tema integracionista.

Un último problema vino a complicar el mundo misional de los católicos: los grupos de origen asiático. Su permeabilidad al catolicismo era muy variable, dependiendo de los contactos que hubieran tenido en su país de origen y, en ciertos casos, si los acompañaban sacerdotes de su religión ancestral.

San José de Mill Hill, bajo la dirección de los josefinos. Desde enton- [illegible] para [illegible] como escuelas y colegios, que [illegible] La Sociedad se [illegible] en 1893, como congregación específica [illegible] y [illegible] los negros, los llamados [illegible]. En el año 1951 los jose- finos eran 210 sacerdotes, que [illegible] 127 centros parroquiales y misiones [illegible] para la población de color.

De manera semejante, otros [illegible] se [illegible] en el mismo sentido [illegible] en 1898 se [illegible] la Sociedad de [illegible] y también otras órdenes y congregaciones religiosas, como las del Verbo Divino, los Misioneros Africanos de Lyon.

Después de la guerra hispano-norteamericana de 1898, los Estados Unidos empezaron a tener un papel preponderante en el mundo occidental, que trataron de extender, también, al mundo oriental. Aunque no todos los altos dignatarios de la Iglesia católica norteamericana estuvieron convencidos de la licitud, oportunidad y justicia de la guerra contra España, una vez terminada ésta sí colaboraron con el gobierno federal, sobre todo en la solución de los complicados problemas que representaban las difíciles relaciones entre la Iglesia y el Estado en los territorios de Cuba y Filipinas. No pocas veces, la jerarquía tuvo que mediar para llegar a un acuerdo, por ejemplo, en el tema de las propiedades de las órdenes religiosas en las Filipinas, en contrapartida, la Santa Sede cedía y concedía el que los nuevos obispos de las islas fueran americanos.

En otro orden de cosas, el fuerte incremento de los católicos en los Estados Unidos se debía, a principios del siglo XX, a la masiva llegada de inmigrantes, así como al crecimiento vegetativo de los grupos ya instalados en el país. Sin embargo, desde 1921, con las severas restricciones y cuotas que se le impusieron a la inmigración, el crecimiento numérico de la Iglesia quedó ya en las exclusivas manos de los propios norteamericanos. En esos mismos años, éstos llegaron a ser alrededor de 20 millones de católicos, en una población global cercana a los 105 millones de habitantes.

La administración pastoral católica de un país en franco y rápido crecimiento era llevada por los 102 arzobispos, obispos, más dos vicariatos apostólicos, entre los que se contaba el de Alaska. Ésta era ya una Iglesia que no estaba bajo la jurisdicción de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Desde 1908 había terminado su especial administración

Capítulo V

EL CATOLICISMO NORTEAMERICANO DEL SIGLO XX

Después de la guerra hispano-norteamericana de 1898, los Estados Unidos empezaron a tener un papel preponderante en el mundo occidental, que trataron de extender, también, al mundo oriental. Aunque no todos los altos dignatarios de la Iglesia católica norteamericana estuvieron convencidos de la licitud, oportunidad y justicia de la guerra contra España, una vez terminada ésta sí colaboraron con el gobierno federal, sobre todo en la solución de los complicados problemas que representaban las difíciles relaciones entre la Iglesia y el Estado en los territorios de Cuba y Filipinas. No pocas veces, la jerarquía tuvo que mediar para llegar a un acuerdo, por ejemplo, en el tema de las propiedades de las órdenes religiosas en las Filipinas; en contrapartida, la Santa Sede cedía y concedía el que los nuevos obispos de las islas fueran americanos.

En otro orden de cosas, el fuerte incremento de los católicos en los Estados Unidos se debía, a principios del siglo XX, a la masiva llegada de inmigrantes, así como al crecimiento vegetativo de los grupos ya instalados en el país. Sin embargo, desde 1921, con las severas restricciones y cuotas que se le impusieron a la inmigración, el crecimiento numérico de la Iglesia quedó ya en las exclusivas manos de los propios norteamericanos. En esos mismos años, éstos llegaron a ser alrededor de 20 millones de católicos, en una población global cercana a los 105 millones de habitantes.

La administración pastoral católica de un país en franco y rápido crecimiento era llevada por los 102 arzobispos, obispos, más dos vicariatos apostólicos, entre los que se contaba el de Alaska. Ésta era ya una Iglesia que no estaba bajo la jurisdicción de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Desde 1908 había terminado su especial administración,

como la de un país de misión. Ya era considerada una Iglesia adulta, que tenía que enfrentarse a los problemas de una sociedad, que cada día se iba haciendo más materialista y que, por tanto, necesitaba de una acción profundamente espiritual.

AUGE Y ORGANIZACIÓN

Las cifras generales que hemos dado antes pueden ser ampliadas y comparadas con las siguientes: 1914, 16 millones de católicos, en una población global de 99 millones de habitantes; 1921, 20 millones de católicos y 105 millones de habitantes; 1964, 45 millones de católicos y 184 millones de habitantes. Desde entonces, la tasa de crecimiento numérico se ha estabilizado bastante, debido al uso de diversos sistemas de anticoncepción, muy extendidos en la sociedad norteamericana; el poco incremento lo mantiene la entrada masiva de hispanos. Por su parte, en el año 1967, el número total de sacerdotes se aproximaba a los 60.000, las religiosas eran 182.000 y había más de 12.500 hermanos legos. Cifras, como vemos, ciertamente muy considerables, pero que significaban una ruptura con el ritmo creciente de años anteriores y que, en cierto sentido, denotaban una especie de alejamiento de la población católica respecto de las instituciones religiosas y eclesiásticas propias en general.

De todos modos, a principios de los años sesenta, la Iglesia católica norteamericana iba perdiendo, poco a poco, la particular actitud defensiva que había tenido, fruto de creerse una religión de inmigrantes. Su prestigio entre los norteamericanos no católicos fue creciendo, coincidiendo este hecho con el reconocimiento que se le hacía, en una sociedad que cada día estaba más marcada por las ideologías religiosas. Además, muchos norteamericanos, después de la Segunda Guerra Mundial, se sintieron atraídos por la Iglesia católica, toda vez que ésta constituía la mayor corporación unitaria religiosa del país, aparte de dirigir y controlar instituciones locales y nacionales de enorme prestigio. Aquel fanatismo contradictorio que se veía años atrás, se fue cambiando, al principio en un silencio respetuoso, después en atracción; en ello coincidía la cada vez más clara y abierta presencia de la Iglesia como tal, en la opinión pública, circunstancia a tener en cuenta en la sociedad norteamericana.

En este sentido, también cooperaba mucho el auténtico espíritu apos-

tólico de los convertidos. Éstos en las charlas y en las reuniones parroquiales, con la distribución gratuita de una buena literatura confesional y en los coloquios personales, efectuaban una labor muy exigente y meritoria. Sólo en 1960, se convirtieron al catolicismo más de 146.000 personas adultas, cifra nunca alcanzada en otros años, y que, desde entonces, por diversos motivos que iremos viendo, decreció bastante. Este hecho también tenía un significado: el catolicismo era eminentemente urbano, buscando las demarcaciones católicas el lugar de residencia de los creyentes; como consecuencia, se daba un cierto abandono de las zonas rurales.

Por lo que se refiere a la organización, a principios de la Primera Guerra Mundial, había en los Estados Unidos 14 arzobispados y 84 obispados, más un vicario apostólico y un obispado especial para los grecorutenos. Para la atención directa de los fieles había 9.740 iglesias, con sacerdotes residentes, y 4.911 misiones con iglesia propia. En 1964, los arzobispados ya eran 27 y 114 los obispados, además de un arzobispo ucraniano católico, con dos obispados del mismo rito y otros dos del rito bizantino. En todo el país funcionaban 17.455 parroquias, 515 misiones y 4.594 *estaciones* eclesiásticas. De todas ellas, la zona y archidiócesis con más número de católicos era Chicago.

Desde 1919, toda la jerarquía se había organizado, para las actuaciones de conjunto, en el National Catholic Welfare Council. Era éste un consejo, a cuyo acuerdo se había llegado después de unas reuniones celebradas en la sede de la Universidad Católica de Washington, y a las que asistieron 92 obispos. De este organismo también formaban parte laicos y religiosos, siendo su primera finalidad la de remediar, de alguna forma, la situación angustiosa que la guerra mundial había creado en muchos sectores católicos. Poco después se acordó que el organismo debía tener un funcionamiento permanente, incluso en tiempos de paz, a fin de que coordinase y estimulase la acción de los católicos. Poco después se recibió la aprobación romana para crear comisiones, las que, en sus reuniones anuales, debían analizar o buscar soluciones a los problemas más acuciantes, tales como los escolares y sociales de todo tipo.

Sin embargo, algunos obispos se sintieron amenazados en su jurisdicción diocesana por el Consejo y sus comisiones. Las protestas llegaron hasta Roma, avaladas por algunos cardenales consistoriales, que creían ver ciertos gérmenes de nacionalismo eclesiástico en el Consejo. Después de algunas discusiones, se pensó que lo más oportuno sería disolver el

Consejo. Una delegación episcopal norteamericana fue destacada a Roma, para tratar de evitar la forma del decreto correspondiente. Tras largas y difíciles discusiones se llegó a convencer al cardenal secretario de la Congregación Consistorial, Gaetano de Lai, para que el Consejo pudiera seguir funcionando, aunque con la variable de Conferencia, en lugar de Consejo. Se buscaba con ello que no pudiera ser interpretado erróneamente, pensándose que tenía atribuciones legislativas, cuando lo que tenía, en verdad, eran funciones puramente consultivas.

De todos modos, la nueva Conferencia se fue convirtiendo en la máxima referencia y autoridad de la Iglesia católica norteamericana, tanto cuando se trataba de fijar la postura ante los asuntos y los problemas públicos, como para implantar algunas líneas de acción pastoral, que habían sido concertadas de mutuo acuerdo. De ella nacieron, también, otras secciones, que se fueron encargando de aspectos concretos: enseñanza, actividad de los seglares, prensa, acción social y misiones, migración, y una sección especial de temas jurídicos y de juventud.

En 1967 se procedió a una reorganización de la Conferencia Episcopal, constituyéndose como una corporación de derecho civil, con el nuevo nombre de United States Catholic Conference; al mismo tiempo, se formó otra subsidiaria, sólo de obispos, la National Conference of Catholic Bishops, ésta como corporación de derecho canónico. Entre sus primeras y más intensas actividades, se encontró la de la fundación y organización de nuevas parroquias por toda la nación. Con ello se trataba de paliar y de continuar con la asistencia pastoral a los católicos, sobre todo a los que ya empezaban a instalarse en barrios alejados del centro de las grandes ciudades, así como en las zonas rurales.

Los católicos y la enseñanza

Siguiendo la terminología tradicional que se aplica en los centros docentes norteamericanos, en 1914 había en el país 230 *colleges* católicos para varones y 680 para mujeres. Además, se contabilizaban 5.403 escuelas parroquiales, con una matrícula cercana al millón y medio de niños. Cincuenta años después, los *colleges* católicos ya eran 1.557 en total, con una matrícula de 677.169 alumnos, además de otros 901, dirigidos por alguna orden o congregación religiosa, en régimen privado, con cer-

ca de 400.000 alumnos. Al mismo tiempo había 10.452 escuelas parroquiales, además de otras 85.201 escuelas elementales, pero en régimen privado. Sin embargo, a partir de 1964, los analistas coinciden en indicar que se produce un descenso importante en el número de alumnos matriculados; aunque en honor a la verdad, debemos decir que este descenso no se refiere sólo a las escuelas confesionales, sino, en general, a todos los centros públicos.

Lógicamente, durante todos estos años, los centros educativos confesionales católicos se vieron afectados por la legislación de algunos estados. Contra ellas se presentaron las oportunas alegaciones ante el Tribunal Supremo, quien tomó decisiones de signo diverso. Así, en 1922, el estado de Oregón acordó que todos los niños con edades comprendidas entre los ocho y los dieciséis años debían asistir obligatoriamente a las escuelas públicas estatales; los padres o tutores que no cumplieran con esta normativa legal podrían ser castigados con multas pecuniarias o con la cárcel, según los casos y la gravedad, o con ambas sanciones a la vez. Dos asociaciones de matiz masónico solicitaron la ejecución inmediata de la normativa, contando con el apoyo del Ku-Klux-Klan y de otras sociedades secretas. Se decía que ésta era la única forma de poder salvaguardar y conservar las instituciones y peculiaridades propias del país.

En el fondo, como se puede sospechar, no había sino prejuicios religiosos, falso celo patriótico y mucha desconfianza de corte nacionalista. Como no era para menos, las diversas organizaciones católicas se opusieron a la medida, contando, en este caso, con el apoyo de ciertas instituciones protestantes, quienes hicieron públicas declaraciones condenando la medida.

Algo parecido sucedió, por los mismos años, en el estado de Michigan. Pero, en este caso, el plebiscito popular efectuado para aprobar la propuesta en 1924, la rechazó de plano. En el caso de Oregón, el Tribunal Supremo, ante el que se apeló, decretó que la ley propuesta por el Estado por la que se suprimían las escuelas confesionales, era contraria a la Constitución y, por consiguiente, vino a confirmar el derecho de los padres y tutores para dar a sus hijos la educación que creyeran oportuna; se recortaban así las pretensiones de los Estados en este campo. La sentencia vino a eliminar posibles intentos, que ya empezaban a presentarse en el mismo sentido.

No obstante, también se experimentó otra fórmula que menoscabase a las escuelas confesionales: subvencionar sólo a los niños que asistían a

las escuelas públicas y no a los de las parroquiales. Así, se planteó, por ejemplo, en el estado de Luisiana. Al respecto, el Tribunal Supremo dictó una sentencia en 1930 diciendo que debía quedar claro que las ayudas y subvenciones no se daban a las escuelas, ni a las confesiones, ni a los padres, sino a los niños en cuanto que eran ciudadanos en formación del país.

De esta forma, el Tribunal Supremo estaba planteando el tema del niño como beneficiario, con lo que esta filosofía también podría aplicarse a la obtención de subvenciones oficiales para las escuelas privadas. Así, en 1947, el estado de Nueva Jersey pudo aplicar con total tranquilidad legal la normativa que permitía sufragar con fondos públicos los gastos de transporte de los niños a las escuelas, fuesen éstas públicas o privadas, laicas o confesionales.

En este mismo sentido, en 1968, el Tribunal Supremo sancionó que no violaba la Constitución, ni la legislación de ningún Estado, la aplicación de una ley del Estado de Nueva York por la que se decía que las escuelas públicas podían prestar textos de enseñanza no religiosa a los alumnos de las escuelas privadas, incluidas las parroquiales católicas. El mismo año, el Estado de Pensilvania aceptó la posible asignación de fondos públicos a las escuelas privadas, en concepto de pago de prestaciones a centros especializados; sin embargo, esta norma fue matizada por el Tribunal Supremo, diciendo que los fondos públicos no podían ir a un solo tipo de centros y que o bien iban a todos o a ninguno, pues había que aplicar la igualdad de oportunidades.

Ciertamente, la mayoría de los obispos y de los laicos no deseaban las ayudas estatales para los centros parroquiales; temían que, por este camino, podían surgir injerencias estatales en el control de las escuelas, hecho que, desde luego, no se deseaba. Desde 1961, la Conferencia Episcopal estableció que, como lo que apoyaba el Gobierno federal era todo el sistema educativo de la nación, no había motivo para que los niños y las escuelas católicas quedasen fuera de esta protección; lo contrario sería una discriminación.

De todos modos, desde 1965, la conocida como Johnson Education Act, incluía a los alumnos de los centros privados en la participación de determinados programas especiales. Así se podían obtener subvenciones para cursos de niños minusválidos, niños o jóvenes inadaptados, para cursos especiales de alfabetización intensiva (muy útiles para el aprendizaje del inglés por parte de los hispanos recién llegados), para ciertos servi-

cios de higiene y alimentación, subvenciones a las familias, con bajo poder adquisitivo, para comprar libros y ropa infantil, etc. Esto se llevó a efecto, a pesar de la fuerte campaña que desataron ciertas instituciones y organizaciones protestantes y judías, tales como la American Civil Liberties Union y la American Jewish Congress, que se seguían oponiendo a que las escuelas católicas recibieran cualquier tipo de ayuda, subvención o favor, fuese directa o indirectamente; incluso trataron de hacer creer que su aplicación podía ser anticonstitucional, circunstancia que, como sabemos, es la más grave acusación que se puede efectuar en los Estados Unidos.

Desde luego, la legislación que regulaba la impartición de instrucción religiosa a los niños católicos que asistían a una escuela pública estatal era muy variable, según cada Estado. En algunos surgió la controversia acerca del tiempo que se les debía o podía conceder a los alumnos para recibir la oportuna instrucción religiosa, desde luego fuera del tiempo de clase dedicado a la enseñanza reglada. Incluso en 1948 dictó una sentencia el Tribunal Supremo, contra una ley que había sido aprobada por el Estado de Illinois, prohibiendo el alto Tribunal que la enseñanza religiosa pudiera impartirse dentro del recinto de las escuelas públicas y durante el horario escolar. Sin embargo, en 1952, el mismo Tribunal sentenció que eran conformes a la normativa constitucional los programas que incluían ciertos permisos para recibir instrucción religiosa confesional, católica en este caso, al menos por un tiempo determinado, siempre que, para ello, los alumnos abandonasen el recinto de la escuela pública. Pronto, como era de esperar, empezó a aplicarse la nueva interpretación, hasta el punto que, ya en 1964, eran cerca de 1.200.000 alumnos de los *colleges* los que habían obtenido permiso, y más de tres millones los de las escuelas primarias que podían disponer del tiempo preciso para recibir la instrucción religiosa católica.

El organismo católico que se encargaba de velar por el cumplimiento de esta normativa, es decir, la educación en la fe católica de niños y jóvenes y los profesores de religión y catequistas oportunos, era la denominada *Confraternity of Christian Doctrine.* Pero, además de este cometido, esta institución también se encargaba de dar información y asesoramiento acerca de este tema a las diversas organizaciones diocesanas, así como de organizar diversos programas para cursos religiosos de verano, centros de reunión y de discusión para padres, tutores y educadores, cursos especiales de religión para niños con minusvalía, cursos de religión por

correspondencia, organizar centros de formación y reciclaje para profesores seglares, ejercicios y seminarios de trabajo para los alumnos de las escuelas superiores, programas radiofónicos y televisivos, campañas orientadas a difundir el pensamiento religioso católico...

Como vemos, un organismo vario y múltiple, bajo cuya tutela caía todo lo que se refería a la catequesis, de una u otra forma, y a la pastoral seglar. Estas amplias atribuciones obligaron a la Confraternity a realizar ciertos congresos periódicos, en los que se discutían los problemas y se les buscaba solución y actualización. Ello la llevó a tener que crear una buena sección de publicaciones y de información constante de libros de texto, folletos y todo tipo de literatura religiosa, tan querida al espíritu norteamericano. Así se llegó, a principios de los años cuarenta, a la edición de un catecismo, actualización del redactado por el concilio de Baltimore, a una nueva traducción de la Biblia, aplicando las últimas aportaciones interpretativas, y a la ejecución de una catequesis adaptada y acomodada a las necesidades de la sociedad norteamericana, tan cambiante y evolutiva.

Por lo que se refiere a la enseñanza superior, en el año 1964 había 295 universidades o colegios superiores de confesionalidad católica; en ellos estaban matriculados cerca de 400.000 alumnos. Desde luego, a lo largo del período que se inicia en los años veinte y hasta el arriba indicado, no todos estos centros tuvieron la misma categoría o nivel educativo, ni siquiera, en algunos casos, la cualificación universitaria. Esto motiva una enorme variación numérica en los centros, pues se abrían o clausuraban con bastante frecuencia, lo que venía motivado, algunas veces, por la excesiva proximidad de unos con otros, o por la falta de equipamiento necesario para los mismos.

Al contrario de lo que hemos indicado antes acerca de la dificultad de los centros de primaria y secundaria para obtener subvenciones oficiales, no sucedía lo mismo con los superiores. Éstos recibieron ayudas estatales directas, a través de un extraño circunloquio legal. Así, por ejemplo, los veteranos de la Segunda Guerra Mundial y los de la Guerra de Corea podían disponer de ayudas, becas y subvenciones federales, pudiendo elegir ellos el centro de estudios más oportuno. En el mismo sentido, cuando en 1958 se proclamó la *National Defense Education Act*, ampliada después en 1964, tampoco hizo ningún tipo de diferencia entre las universidades, fuesen civiles, públicas o confesionales. Y eso que su principal cometido estaba dirigido a la elevación del nivel de la docencia en

aspectos tan varios y dispares como las matemáticas, ciencias naturales, lenguas e idiomas modernos, geografía y ciencias técnico-aplicadas. Incluso no había ningún reparo en dar una subvención especial cuando, por ejemplo, un centro católico presentaba un programa bueno o mantenía una interesante línea de investigación. Así se llegaron a poder establecer acuerdos federales con algunas universidades católicas, por los que se garantizaban las oportunas y adecuadas subvenciones para determinados proyectos de investigación, así como se ponían a disposición de estas universidades los fondos federales necesarios para la construcción o ampliación de los mismos edificios.

Por estos mismos años a los que nos estamos refiriendo, nueve universidades católicas estaban en disposición de poder ofertar la graduación, incluso con el grado de doctor. Pero no era extraño que casi la mitad de ellas tuvieran limitados sus programas de doctorado sólo a algunas especialidades. Por el contrario, era muy frecuente que casi todos estos centros universitarios católicos ofertasen numerosos cursos de formación profesional o de especialización técnico-empresarial. Así vemos que había centros especializados en la dirección de empresas, comercio, finanzas, medicina, estudios jurídicos, ingeniería, arquitectura, enfermería, pedagogía, música, servicios sociales, periodismo, etc. Como podemos suponer, también algunas diócesis y órdenes tenían su seminario o colegio mayor, en los que se impartía docencia de nivel universitario, aunque orientados a la formación de los futuros sacerdotes o miembros de la orden; a pesar de ello, no era extraño que hubiera algunos cursos abiertos al público en general, o al menos a seglares vinculados a instituciones u organismos catequéticos y de pastoral.

En otro orden de cosas, en otros centros universitarios aconfesionales están matriculados, trabajan en labores administrativas o docentes muchos católicos, que tratan de dar a conocer su postura confesional. Son los llamados capellanes o seglares del *Movimiento Newman*, así denominados por tomar el nombre del gran cardenal, que fue el que quiso llevar una ideología humanista católica a todos los ámbitos de la actuación pública. También hay universidades, civiles o públicas, que aceptan los servicios de capellanes, sean o no católicos en este caso, para actividades religiosas y de asistencia al estudiante. No se olvide que la sociedad norteamericana tiene un profundo espíritu religioso que trata de llevar a todos los rincones de la actividad humana.

Finalmente, nos debemos referir al esfuerzo que realiza la Iglesia ca-

tólica en los Estados Unidos para ofrecer posibilidades en la formación de las personas de color. Así, en los Estados y regiones del sur, la congregación denominada *Sisters of the Blessed Sacrament for Indians and Colored People* ha fundado numerosas escuelas elementales y secundarias para la población negra. En 1918, y con el apoyo financiero de la fundadora de la congregación, madre Catherine Drexel, se alcanzó un oportuno acuerdo para iniciar las actividades pertinentes en la Xavier University of Luisiana, fundamentalmente orientada a los negros. También se abrieron, durante estos años iniciales del siglo XX, diversos *colleges*, orientados a la ciencias naturales, la pedagogía y la farmacia. Todo este conjunto de la Xavier University constituyó la primera y única experiencia de universidad católica para negros en los Estados Unidos. Cuando después de la Segunda Guerra Mundial se produjo el masivo éxodo de los negros rurales a las ciudades, no fue infrecuente la presencia de éstos en los centros de educación y formación católica, aunque ellos no tuvieran esta confesión. Algo parecido sucedió con las casas y centros de prestación social universitaria, financiados con fondos católicos.

Los católicos y la «cuestión social»

Lo mismo que sucedía en Europa, la participación de los católicos norteamericanos en la lucha por lo que se denominaba la «justicia social» fue muy activa, sobre todo desde finales de la Primera Guerra Mundial. El mismo año 1919, el National Catholic War Council hizo una clara declaración pública, asumida por todos los obispos enseguida, que no era más que un buen programa para la reconstrucción social. La doctrina no aportaba ninguna novedad, pues partía de los documentos papales de León XIII, sobre todo en lo que hacía referencia a los aspectos éticos y económicos del denominado «sistema salarial». La postura católica se dirigía, y respondía, en primer lugar al excesivo influjo que ejercían las teorías del partido laborista británico, sobre todo en lo que se refería al programa socialista de reconstrucción social. Lógicamente, también la Iglesia católica norteamericana intentaba mejorar la concreta situación de los trabajadores, tanto mediante las aportaciones voluntarias que se podían conseguir en las propias industrias como también procurando alcanzar la más oportuna y adecuada legislación laboral en cada uno de los Estados.

Ni que decir tiene que, para la mentalidad de la época, los documentos papales y episcopales tenían un claro matiz progresista. Ello despertaba cierta oposición, sobre todo cuando aparecían propuestas y reformas concretas. Éste es el caso de la indicación de las cuotas para un salario mínimo, de la necesidad de tener seguro contra el desempleo, la urgencia de contar con seguros de enfermedad y de jubilación, etc.

Como solía suceder, estas indicaciones o exigencias fueron interpretadas, incluso por muchos católicos, como medidas excesivamente radicales. Por ello, no es de extrañar que hasta la fuerte crisis de los años treinta estas medidas no fueran tenidas en cuenta, ni pasasen a engrosar el cuerpo legislativo de los respectivos Estados. Entre otras cosas, también porque en la carta pastoral que los obispos publicaron, tras la declaración del National Catholic War Council, publicada después de la asamblea episcopal de noviembre de 1919, ya se hablaba con cierta fuerza de las relaciones industriales. Partiendo de los escritos de León XIII, los obispos norteamericanos insistían en el aspecto moral y religioso de la denominada cuestión social y en sus posibles soluciones; al mismo tiempo, también lamentaban las huelgas innecesarias y salvajes, en las que se buscaba alcanzar sólo las exigencias de una de las partes en litigio, ignorando los derechos de la colectividad, así como las huelgas de doble sentido, promovidas por los propios empresarios.

Por eso, los obispos recomendaban que, cuando ya no fuera posible evitar una huelga, y una vez agotadas todas las negociaciones entre las dos partes en litigio, se acudiera a someter la cuestión a algún árbitro. Ello no significaba, como muy bien aclaraban, que entendieran como innecesarios a los sindicatos de clase, sino que con ello les buscaban una complementariedad, a través de un sistema más complejo asociativo, en el que estuvieran representados los trabajadores y los empresarios. Con ello se podría ir analizando, con más asiduidad, el desarrollo de las relaciones, situación de la empresa, los intereses comunes, las tendencias y deseos de cada una de las partes, etc.

Era, como vemos, un programa global de acción social, muy bien visto en aquellos años. Por eso no era extraño que el National Catholic War Council se fuera transformando e instituyendo en una sección primordial de la propia Conferencia Episcopal norteamericana, así como en su principal órgano de propagación de la doctrina social de la Iglesia. Al mismo tiempo, publicó algunos libros y folletos a muy bajo precio, organizó y financió seminarios y conferencias por casi todas las universidades y co-

legios católicos del país. Todas estas actividades demostraban que se estaba en el buen camino, y en el más eficaz, para dar a conocer la doctrina social católica, así como para aportar soluciones a los gravísimos problemas sociales que, por entonces, aquejaban a los Estados Unidos. Sobre todo, a través del programa general que se denominó «Para la democracia industrial», se intentó convencer a los empresarios que era mucho más interesante y útil hacer de los trabajadores una parte constitutiva de todo el sistema, que marginarlos en la toma de las decisiones. Curiosamente, la publicación por aquellos años de la encíclica *Quadragessimo anno*, del papa Pío XI, vino a confirmar doctrinalmente muchas de las ideas que el *War Council* venía proponiendo; la que hacía referencia al salario familiar fue la más llamativa, dado que en ella se indicaba que el salario no se debía dirigir a la pura actividad laboral, sino a la concreta y necesaria situación familiar del mismo.

Lógicamente, en los años de la gran recesión económica (1929...) hubo que tratar de aplicar con mayor intensidad estos principios sociales católicos, pues los sufrimientos de los más pobres eran muy intensos. Por eso, el fundador y coordinador del *War Council*, el padre John A. Ryan, profesor de teología moral en la Catholic University of America, de Washington, aun con ciertas reticencias oficiales, fue llamado por el propio presidente F. D. Roosevelt para que, como consejero técnico y oficial, colaborase en la preparación y aplicación política de lo que se llamó el *New Deal*. Gracias a la actividad y asesoramiento del padre Ryan, se llegó en 1938 a lo que se denominó el Fair Labor Standarts Act. Era ésta la primera ley de rango federal por la que se instituía un salario mínimo y una jornada laboral semanal máxima para todos los trabajadores de las empresas que se encontraban dentro del sistema que se denominaba comercio interestatal. Con ello el padre Ryan venía a confirmar que el estado federal era la única institución capacitada para imponer unos principios mínimos de actuación social. Pero esta actitud no fue bien entendida por todos, incluso por algunos obispos y muchos seglares católicos. Creían ver en esta supremacía legal e institucional, aunque sólo fuera en el plano laboral, un serio peligro de centralización, sobre todo para las minorías. Al mismo tiempo nacía el miedo ante lo que ya significaba el secularismo, el comunismo, la nueva guerra que se avecinaba y lo que se empezaba a denominar «el estado del bienestar». Incluso el propio padre Ryan entró en un serio conflicto con el sacerdote Charles E. Coughlin, párroco de Royal Oak (Michigan) y denominado el «Padre de la radio»,

por dedicarse a propagar una tradicional doctrina católica por medio de las ondas, aunque socialmente avanzada.

Este hombre, el padre Coughlin, se había hecho muy famoso en los meses iniciales de la gran crisis económica, sobre todo por su valentía al denunciar los graves defectos del sistema norteamericano. Para suavizarlos y remediarlos, ofrecía soluciones tomadas de las encíclicas sociales papales, sobre todo las clásicas *Rerum novarum* de León XIII y *Quadragessimo anno* de Pío XI. Siempre contó con el apoyo de su obispo, monseñor Michael James Gallagher, quien también fue su confidente hasta su muerte, acaecida en 1937.

El bueno del padre Coughlin solía poner el acento en el derecho a la propiedad privada, aunque fustigaba duramente el tradicional y viejo capitalismo industrial. También lanzaba duras acusaciones contra la banca internacional, causante en su opinión de muchos males, sobre todo en el campo productivo y comercial. Incluso en sus mejores momentos llegó a poner en duda las posibilidades de la democracia, sobre todo cuando los políticos sólo tenían avidez de poder y caían fácilmente en la corrupción. Como medidas concretas, proponía algunas enérgicas y gubernativas en el campo de la economía, defendía los derechos de los pequeños empresarios y campesinos, exigiendo también justas remuneraciones para los trabajadores. Un año antes de su muerte fundó la revista *Social Justice* que, en sólo un año, alcanzó una tirada de un millón de ejemplares.

Pero desgraciadamente, el padre Coughlin se fue radicalizando en algunas posturas, hasta el punto de que muchos obispos y sacerdotes le retiraron su confianza. Hubo quien, como el cardenal-arzobispo de Boston, William O'Connell, llegó a criticarlo en público, calificándolo de demagogo y de histérico. Desde luego, había llegado a ser muy intolerante y empezaba a entrometerse en asuntos de estricta política. Incluso no faltó quien le acusó de desear implantar una especie de dictadura, de corte fascista, en los Estados Unidos, aunque lo que él propugnaba era que, ante el fallo constante de casi todas las instituciones políticas norteamericanas, había que propiciar el establecimiento de un estado estamental, que tuviera como único objetivo la implantación de la justicia social.

Para colmo de males, el padre Coughlin expresó públicamente en su revista, en 1938, la necesidad de organizar un frente cristiano, una alianza general entre católicos y protestantes, para ir contra el comunismo. Llegó a efectuar algunas declaraciones contra los judíos, a los que consideraba unidos a los comunistas para luchar contra la civilización cristia-

na. Estos planteamientos, a pesar de que la mayoría de los obispos y sacerdotes hicieron constantes declaraciones de no beligerancia antisemita (no se olvide que la cantinela de moda, por entonces, era la de la «confabulación judeo-masónica y banquera» por el control de la economía mundial), hicieron pensar que la revista *Social Justice* era la portavoz y defensora de los sistemas fascistas imperantes en Alemania e Italia. En contra de esta opinión, el propio padre Coughlin hizo pública declaración de ser antinazi, aunque sus planteamientos estaban a favor del nacionalismo y del aislacionismo, e incluso en los meses previos a la guerra atacó duramente a los ingleses. Como consecuencia, las emisoras de radio no le renovaron los contratos, lo que, unido a los problemas que se derivaban de estar el país en guerra, fue dificultando, cada vez más, las actividades radiofónicas del padre. En 1942 fue acusado de traición a la patria, e incluso el propio gobierno solicitó la suspensión de la publicación de la revista, dado que el buen párroco no hacía sino escribir en contra de la entrada de los Estados Unidos en la guerra; llegó a tener la amenaza oficial de un proceso judicial.

Ante este estado de cosas, el nuevo arzobispo de Detroit, monseñor Edward Monney, primero le sugirió y después ya le ordenó que se abstuviera de hacer declaraciones públicas. Él obedeció, aunque a la hora de analizar su actitud se decía que sus teorías y preocupaciones eran sinceras y que, desde luego, no era un fascista, aunque exageraba los planteamientos amenazando con el comunismo. Lo que sí tenía era un carácter ecléctico, sin una sólida base de economía y, por tanto, las soluciones prácticas que proponía, como fórmula de salida a los problemas sociales, solían ser muy simplistas y, a veces, confusas, careciendo de toda eficacia.

Durante estos mismos años, otros católicos también efectuaron campañas para encontrarle soluciones a los graves problemas sociales del país. Entre ellos, un grupo con contactos en toda la nación, y que no habían estado de acuerdo con los enfoques del padre Coughlin, había fundado, en 1932, la denominada *League of Social Justice*, orientada al estudio y aplicación de las doctrinas económicas que se exponían en las encíclicas papales. Entre los fundadores había bastantes personas de alta formación intelectual y de acomodada posición económica. El principal portavoz de todos ellos era Michael O'Shaughnessy, propietario de explotaciones petrolíferas y gran publicista de temas industriales. Bajo su dirección, la *League* editó un denominado *Social Justice Bulletin*, que no era otra cosa que una revista mensual dedicada a temas socioeconómicos y de actualidad.

Sin contar nunca con un alto número de afiliados, sí tuvo cierta influencia en otros periódicos y revistas y en algunas organizaciones católicas. Desde las páginas del *Bulletin* se promovió la reforma del orden social capitalista y se propuso, como solución de ciertos problemas, la reducción de los beneficios empresariales, y la necesidad y la obligación de las industrias de tener muy en cuenta los intereses de los trabajadores y de la sociedad, en su conjunto.

En una línea muy extendida, también, por los países con tradición católica en Europa, en los Estados Unidos se hicieron intentos por solucionar los problemas sociales a través de la corrección de las necesidades concretas y de un contacto directo con los menesterosos. Normalmente, estos grupos nacían al amparo de una parroquia o diócesis, confiando la dirección del movimiento a los clérigos, siguiendo en todo momento las pertinentes directrices de la jerarquía. En este sentido se hizo muy famosa la periodista Dorothy Day, antigua activista comunista convertida al catolicismo. Con un buen grupo de profesionales puso en marcha, en 1933, el *Catholic Worker Movement*, con el que colaboró el sociólogo de origen francés Peter Maurin, hombre muy comprometido y experimentado en el campo de la asistencia social. Organización semejante fue el *Friendship House Movement*, de carácter interracial, fundado por la baronesa Catherine de Hueck, aunque no tuvo una aceptación muy amplia.

Todas estas actuaciones partían de una concepción muy sintética del cristianismo. Buscaban alcanzar un catolicismo integral, dentro de una sociedad moderna y más justa, muy destruida por el secularismo imperante en aquellos años. Tres aspectos solían ser los principales: planteamiento del debate por parte de los trabajadores e intelectuales; casas de asistencia, en las que los católicos atendían personalmente a los necesitados, dando las oportunas pruebas de responsabilidad, y creación de coopeativas, a fin de que los trabajadores, asesorados técnicamente, pudieran ir aprendiendo a valerse por sí mismos y a promocionarse. Con estas orientaciones se fundaron casi medio centenar de centros, fundamentalmente distribuidos en Nueva York, Chicago y Easton. En ellos se acumulaban las funciones de asilo, club y centro de reforma y discusión.

Al mismo tiempo, también por los años treinta, se inició la publicación de una revista, *The Catholic Worker*, de periodicidad mensual, en la que se exponía la doctrina social católica en afirmaciones y actuaciones concretas. Desde luego, los afiliados a estas organizaciones y movimientos participaron, con relativa puntualidad, en la formación y funciona-

miento de asociaciones sindicalistas, e incluso fueron los promotores de ciertas huelgas. Pero solían insistir más en los valores espirituales como contrapunto al materialismo circundante y, sobre todo, al comunismo.

Se ha afirmado que todos estos movimientos estuvieron impregnados del espíritu de lo que se ha denominado «el movimiento litúrgico americano». El comienzo del mismo suele datarse hacia el año 1926, cuando el benedictino Dom Virgil Michel, de la abadía de St. John, en Collegeville (Minnesota), junto con otros laicos dirigentes de movimientos de seglares, comenzó a editar la publicación periódica denominada *Orate Fratres*. Aunque no tuvo un éxito muy amplio, sí contó con una acogida oportuna en ciertos círculos. En ella se insistía en el hecho de que los seglares debían utilizar el misal, en su participación activa en la liturgia, a través de la música religiosa, y recomendando que el arte y la arquitectura religiosa debían tener una función catequética.

Esta función catequética, así como su uso pedagógico, alcanzó un desarrollo considerable durante estos años de profunda crisis socioeconómica, quizás por pura coincidencia. Todas las delegaciones diocesanas de pastoral organizaron programas catequéticos o de renovación espiritual. Estos programas le fueron impuestos a los alumnos que asistían a las escuelas parroquiales, y los de las escuelas públicas, cuando concluían la jornada escolar, debían asistir a ciertos cursos de formación religiosa en sus respectivas parroquias o iglesias. Tanto éxito tuvieron, que fueron imitados por algunas confesiones protestantes y, enseguida, también por el credo judaico.

Este planteamieno general, orientado a la reforma de la sociedad para hacerla más humana y espiritual, llevó a todos estos organismos de catequética y pastoral social a tomar posturas definidas contra el antisemitismo y la discriminación racial. Durante los años de la Guerra Civil española, tan manoseada por todas las instituciones socio-religiosas de los Estados Unidos, se inclinaron por una postura neutral, pero, en la Segunda Guerra Mundial se declararon, con mucha frecuencia, pacifistas y contrarios al servicio militar, así como a la participación norteamericana en la guerra. Estas actitudes controvertidas y algo confusas para la mentalidad del país tuvieron como consecuencia que se incrementaran sus opositores y que fueran teniendo una rápida decadencia interna. Su fuerte personalismo favoreció su propia ruina, pues al fallar los ideólogos, o su política práctica, dejó a los componentes sin base y sin orientación.

Ciertos sectores de estos movimientos se orientaron a la formación

de dirigentes sindicales, tanto doctrinal como prácticamente. Los estudiosos suelen afirmar que, debido a la actuación de muchos de estos dirigentes, algunos miles, presentes sobre todo en la *Association of Catholic Unionist of New York*, se pudo eliminar de muchos sindicatos la fuerte presencia comunista y el uso de sistemas «gansteriles» por los mismos sindicatos, así como la explotación de los afiliados a los sindicatos por los propios dirigentes, faltos de escrúpulos y de conciencia social.

También se realizaron esfuerzos en favor de los grupos sociales rurales y de los campesinos y su mundo. Estos problemas eran planteados y analizados en diversos frentes. En algunas diócesis se creó una sección de acción social agraria, se fundaron escuelas de verano y colonias de vacaciones para los niños, se intensificaron los cursos de religión por correspondencia, así como el fuerte movimiento cooperativista en los sectores de la producción y de la comercialización, el crédito, etc.

Especial trato tuvo durante estos años lo que se puede denominar la justicia social católica para con la población de raza negra. El problema empezó por plantearse primero dentro del propio mundo institucional católico, es decir, por analizar la difusión que ciertos prejuicios raciales estaban teniendo dentro de la propia Iglesia. Por ello, se creó una comisión que preparó varios informes para los obispos en los que se indicaba la situación, ciertamente desfavorable, de las personas de color en las parroquias, en las asociaciones, en las escuelas confesionales, etc. Poco a poco fue crecienddo el interés por el tema, hasta el punto que, ya en 1925, se creó la *Federal Colored Catholic of the United States*, de orientación mucho más activa y militante, en la que se englobaron todas las personas interesadas en el tema y dispuestas a participar en una integración total de los negros en la vida del país.

Pero el problema de la concienciación de los blancos acerca de la situación concreta de los negros estaba en la lentitud con la que se producía, y que esta comprensión no solía pasar del ámbito local, o a lo sumo regional, y ello a pesar de la miserable situación en la que se desenvolvía gran parte de la población de color. El dirigente indiscutible de este movimiento interracial, en todo el país, fue el jesuita John La Fargue. Ya en 1927 organizó la primera *Catholic Laymen's Union*, en la que se englobaban personas negras, con cierta cualificación dentro del mundo profesional o de los negocios. Poco a poco se fueron multiplicando las asociaciones de este tipo, partiendo de Nueva York, hasta alcanzar una cifra superior a las sesenta en todo el país. Su éxito fue enorme, pudien-

do dirigir el movimiento su propio promotor, el padre La Fargue, hasta 1962, buscando la máxima justicia en las relaciones interraciales. Además, la organización editó varias revistas, como la *Interracial Review*, que fue el centro de un intenso intercambio de informaciones, partiendo del material instructivo acerca de los problemas raciales, y asesorando a otras instituciones.

De todos modos, de una u otra forma, en este tipo de asociaciones y organizaciones hubo una constante presencia episcopal y, por tanto, institucional, y su función originaria fue la de difundir y aplicar la doctrina social católica en las situaciones concretas por las que pasaban las personas de color. Se cooperó bastante en la eliminación de la discriminación racial que se daba en las iglesias, escuelas, hospitales e instituciones asistenciales regentadas por católicos; rápidamente esta acción se fue identificando con las similares efectuadas por otras confesiones cristianas. Alguna oposición a esta actitud, no de meras palabras, obligó, en ciertas ocasiones, a que los obispos tuvieran que recurrir a la pena de la excomunión. Pero la clara actitud de la Iglesia católica fue un acicate y un apoyo a la integración racial de toda la nación.

LA «NACIÓN» Y LOS CATÓLICOS

De sobra es conocida la relativa animadversión que cierto sector de la sociedad norteamericana, los teorizantes de los *WASP* (blanco-anglosajón-protestante), tuvo de siempre para con los católicos. Herencia de la tradición inglesa, tanto política como religiosamente, se incrementó, si cabe, en las colonias del norte de América, manteniéndose sus consecuencias durante muchos años. Al menos, hasta muy entrados los años sesenta del siglo XX, y después de la experiencia presidencial de John F. Kennedy, aún no eran pocos los ciudadanos norteamericanos que miraban a sus compatriotas católicos, cuando no con mucha desconfianza, sí con abierta hostilidad. Incluso no era extraño ni raro que cierto tipo de publicaciones, y ello a lo largo de todo el siglo XX, en las que se ofrecía una clara orientación anticatólica, se llegase a límites tales, como indicaba el propio título de una de estas publicaciones, *The Menace*, que, ya en 1915, había alcanzado una tirada nada menos que de un millón y medio de ejemplares.

El paréntesis que significó la Primera Guerra Mundial, aunque durante la misma todavía algunos ponían en duda la lealtad nacional de los católicos, no fue obstáculo para que en los años veinte se relanzase una fuerte campaña anticatólica en los Estados Unidos. El portaestandarte de la misma en esta ocasión fue el conocido *Ku-Klux-Klan*, que metió en el mismo saco a los católicos, a los judíos y, cómo no, a los negros. Su radio de acción no quedó circunscrito sólo a los estados del sur, sino que se pudo extender por todo el centro y el oeste de una manera muy rápida, hasta el punto que, a mediados de la década, ya contaba con más de cinco millones de asociados.

Esta situación del *Klan* se puso de manifiesto, una vez más, cuando en 1928 el Partido Demócrata propuso, por primera vez en la historia norteamericana, a un católico como candidato presidencial: se trataba del gobernador de Nueva York Alfred E. Smith. Desde ese momento, el grupo ultra se dedicó a atacar las iglesias y centros de educación católicos, contribuyendo no poco a que se crease un clima de miedo y, por consiguiente, a la estrepitosa derrota del candidato. Era una forma de indicar que los católicos eran ciudadanos de segunda clase, lo que se confirmaba con el hecho siguiente: entre 1789 y 1933, apenas cuatro ciudadanos católicos habían conseguido llegar a formar parte del entorno presidencial de primea línea.

Por eso, cuando fue elegido presidente Franklin D. Roosevelt, los católicos se sintieron algo aliviados, aunque había sido derrotado su teórico candidato Smith. El nuevo presidente había demostrado para con los católicos claras muestras de simpatía y comprensión. Ello motivó el que la política del *New Deal*, en cuya elaboración, como hemos indicado, colaboraron muy directamente algunos católicos, fuera aprobada y apoyada por una gran parte del episcopado católico norteamericano, incluso de una forma pública. Por lo mismo, desde los primeros momentos de su mandato presidencial, la prensa confesional católica, enjuició muy positivamente la política de Roosevelt. Lo que no impidió que algunos actos puntuales fueran muy criticados por la misma prensa. Así, la decisión presidencial de reconocer diplomáticamente al gobierno de la Unión Soviética y de entablar relaciones con él, a pesar de reconocer el esfuerzo que se efectuaba para que hubiera cierta libertad religiosa en la República soviética.

En estos aspectos críticos, entre los católicos y el Gobierno, desempeñaron un papel destacado los *Knights of Columbus* (Caballeros de Co-

lón), quienes incrementaron sus ataques cuando el gobierno hizo la vista gorda ante los desafueros del gobierno revolucionario mexicano para con la Iglesia católica, incluso apoyándolos. Desde luego, el hecho de que los Estados Unidos permitieran que en su territorio se abrieran centros de formación para los eclesiásticos mexicanos, al no poderse quedar en México, suavizó algo las cosas, sobre todo a los ojos de los católicos más comprometidos políticamente. Pero tampoco extraña que otros casos, como el del citado padre Coughlin, el radiofónico, al principio fiel apoyo del presidente Roosevelt, se convirtiera en uno de los más críticos con él, sobre todo porque no acababa de entender su política económica y había reconocido diplomáticamente a un gobierno oficialmente comunista.

Esta actitud generalizada de anticomunismo en los católicos norteamericanos produjo una disminución en la acidez de las campañas anticatólicas durante el período denominado de la «Guerra fría», aunque no su total desaparición. No nos olvidemos que, durante estos años, el orientador de estas campañas era el conocidísimo político y publicista Paul Blanshard. Incluso, la situación volvió a enconarse, cuando en 1960 fue nominado para la presidencia por el Partido Demócrata otro católico, John F. Kennedy. De nuevo los sentimientos anticatólicos, mezclados con las ideas más retrógradas e integristas, volvieron a resucitar, hasta el punto de que, como es bien sabido, el propio candidato tuvo que hacer una especie de juramento público, por el que se comprometía, en caso de ser elegido, a que la Iglesia no tuviera influencia alguna en su actuación política. A pesar de todo, hubo algunos votos, tradicionalmente del Partido Demócrata, que se marcharon al Republicano, por el hecho de ser católico el candidato.

Sin embargo, cuando Kennedy fue elegido tuvo que actuar con mucho tacto en los asuntos políticos que podían tener alguna relación con la Iglesia católica. En este sentido, no tuvo más remedio que oponerse a todas las propuestas que pasaban por sus manos relativas a las ayudas familiares o institucionales de centros de educación católicos. Esta actitud, unida a la declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, ayudó a acentuar la popularidad presidencial y a confirmar a los norteamericanos que la confesión católica no impedía el adecuado ejercicio de la autoridad. La política de Kennedy sobre la denominada «Nueva Frontera», así como los llamamientos que hizo a los jóvenes, sobre todo con la Alianza para el Progreso, provocaron la casi total desaparición de los sentimientos anticatólicos, al menos desde el punto de vista político.

Ahora bien, estas actitudes de la sociedad protestante para con los católicos no deben extrañarnos. Era algo implícito en el carácter de numerosos grupos sociales, lo que les llevaba a tomar ciertas posturas viscerales. Éste fue el caso cuando llegó el momento de oficializar las relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y la Santa Sede. En 1939, el presidente Roosevelt envió precisamente a un episcopaliano, Myron C. Taylor, como embajador ante Pío XII. Las protestas fueron muy fuertes, incluso se llegó a hablar de acusar al presidente de anticonstitucional, por entender que violaba y atacaba el principio de separación entre la Iglesia y el Estado. Se hizo necesaria toda la fuerza política del presidente para mantener en su puesto al embajador, quien lo fue hasta 1950. Sin embargo, curiosamente, cuando en 1951 el nuevo presidente Harry Truman quiso nombrar un nuevo embajador ante la Santa Sede en la persona del general Mark Clark, la tempestad fue de tal calibre que hubo de suspender el nombramiento.

Es éste un aspecto sociopolítico de los norteamericanos difícil de comprender por los demás, sobre todo porque se da en una sociedad que, por principio, es abierta, plural, moderna, democrática... pero, por lo visto, hasta hace poco, también tenía que ser *wasp*.

Los refugiados y las misiones

Aunque la afirmación pueda parecer un tanto exagerada, lo cierto es que, en los años de la primera mitad del siglo XX, muchos católicos eran ciudadanos de segunda clase en los Estados Unidos. Salvo los que se conocían por relaciones personales, locales o profesionales, muchos norteamericanos no católicos tenían este concepto de los católicos. Éstos eran considerados como no aptos para la democracia, no apropiados para poder llevar a efecto las decisiones y consecuencias políticas de la Constitución. Sin embargo, a pesar de todo, y de esta actitud poco realista y poco amistosa, los católicos se comprometieron con la nación en los momentos más graves, incluso en las crisis internacionales.

Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, casi todos los ideólogos, ensayistas y periodistas norteamericanos se inclinaron y pronunciaron por una clara neutralidad. Sólo en algunos estados del centro y del medio-oeste surgieron voces que tomaron partido por las potencias de la Euro-

pa central. Los católicos, por su parte, hicieron salir, en ciertos casos, a los «demonios familiares». Así, los de nacimiento u origen irlandés se pusieron contra los británicos, por principio; los de origen germano, ya desde 1914, hicieron llegar, por diversos conductos, su apoyo y simpatía a Alemania.

Pero parece ser que, aunque al principio la política oficial del gobierno norteamericano era neutralista, no tardó mucho en mostrar cierta preferencia por los denominados aliados. Esta actitud, apoyada, aunque con cierto disimulo, por gran parte del episcopado católico, no fue, en cambio, muy compartida por la mayoría de los seglares. Parece ser que éste fue el motivo por el que, cuando llegaron las elecciones presidenciales de 1916, el voto católico se desvió hacia el candidato del Partido Republicano, y no hacia el Demócrata, el entonces presidente Woodrow Wilson. Por lo mismo, ello no impidió que algunos destacados dirigentes católicos hicieran pública propaganda de los «aliados», a fin de no distanciarse de la opinión general del país. Cuando los Estados Unidos decidieron entrar en la guerra del lado de los aliados, las tendencias progermanas tuvieron que silenciarse, o las forzaron a ello en medio del griterío patriotero que se organizó.

Al finalizar la guerra, de nuevo volvieron a aparecer ciertos demonios familiares, en esta ocasión unidos a determinadas posturas que tomó el presidente Wilson en política exterior. Los ciudadanos de origen irlandés se mostraron contrarios a la política de paz de Wilson, por la sencilla y comprensible razón de que el presidente no apoyaba con ella a Irlanda en su proceso independentista de la Gran Bretaña. Incluso hubo bastantes católicos que se opusieron a la entrada de los Estados Unidos en la Sociedad de Naciones, abogando por una clara actitud aislacionista, desdiciéndose así de la opinión general de los norteamericanos, según parecía.

Sin embargo, algunos destacados laicos, como, por ejemplo, el juez Martin T. Marton y el profesor J. H. Hayes, junto con algunos jesuitas, fundaron en 1927 la denominada *Catholic Association for International Peace*. A través de ella deseaban colaborar, en la medida que pudieran, en favor de la paz mundial, sobre todo a través de la promoción de la justicia y de unas más adecuadas intervenciones y participaciones internacionales. Algunas de las sugerencias que hizo esta Asociación pudieron ser aceptadas y aplicadas más tarde por el Gobierno, como, por ejemplo, la asistencia técnica para el desarrollo y la ayuda crediticia y financiera,

a países que estuvieran pasando por circunstancias difíciles. Al mismo tiempo, aunque en esta ocasión sin mucho éxito, esta asociación y otras más instaron constantemente al Gobierno para que interviniera en el vecino país de México en favor de la Iglesia y de los católicos, que estaban siendo perseguidos.

Los intereses y los compromisos oficiales eran demasiado fuertes, como para implicar al país en un radical cambio de actitud, que, por otro lado, sólo beneficiaría a los «papistas». No obstante, los obispos norteamericanos fundaron en 1936 el seminario Moctezuma, en Nuevo México, en el que se formarían los candidatos al sacerdocio del vecino país; al mismo tiempo, en la ciudad de El Paso crearon una editorial confesional, dirigida al público mexicano.

En los años previos a la Segunda Guerra Mundial, la situación no era tan agradable. Algunos obispos norteamericanos recibieron peticiones de la jerarquía eclesiástica alemana, de forma que organizaran y prepararan ayudas en orden a paliar la situación de los católicos que tenían problemas o huían del nacionalsocialismo y ello tanto en Alemania como en Austria. Todas estas actuaciones quedaron institucionalizadas a través del *Catholic Committee for Refugees and Refugee Children,* financiado por una colecta especial que se hacía en todas las iglesias.

Cuando se iniciaron las acciones bélicas, la jerarquía católica norteamericana multiplicó sus acciones tendentes a paliar las tristes consecuencias. Participó con el propio Gobierno, a través de los *War Relief Services*, que se encargaban de buscarle refugio a muchas personas perseguidas en Europa y en el Próximo Oriente; también le envió ayuda al propio Vaticano para colaborar con sus acciones en favor de los miles de personas que estaban bajo su protección. El incremento de fondos y de limosnas para hacer frente a todas estas exigencias humanas y cristianas fue cada día más creciente.

Cuando terminó la guerra, la situación se volvió todavía más complicada. Así, en 1947, se consiguió apoyo, coordinado por los obispos, para varios programas de ayuda a países de Europa, África y Asia, que habían estado ocupados por las potencias del Eje. Era también una forma de «exportar» ideología, lo que se vendía muy bien por aquellos años. Por eso, enseguida algunos *War Relief Services* católicos consiguieron licencia para aplicar ciertos programas de cooperación y ayuda en países tales como Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Yugoslavia y Rumanía. Desgraciadamente, estas ayudas tuvieron que cesar ante la tajante opo-

sición que pusieron los regímenes comunistas que tomaron el poder en estos países.

Durante los años de la denominada «Guerra fría», los Servicios católicos fueron mirados como los organismos e instituciones más adecuados para la aplicación de ciertos programas. Esta calidad provenía de la magnífica implantación local o regional que tenían, de los estupendos conductos informativos con que contaban y de la oportuna colaboración ciudadana que recibían. Por todos estos motivos, fueron utilizados oficialmente para el reparto de los excedentes alimentarios que el Gobierno puso a su disposición y que iban destinados a países del Tercer Mundo o que habían sido castigados por la Guerra Mundial. Al mismo tiempo, estos Servicios también fueron encargados de distribuir la ropa que los norteamericanos entregaban en las iglesias el Día de Acción de Gracias. Las cifras que se alcanzaron no eran nada desdeñables: hasta fines de 1963, estos Servicios católicos habían facturado alimentos, ropa, medicamentos y otros productos, dirigidos a la asistencia y beneficencia internacional, por un monto cercano a los seis millones de toneladas y un valor aproximado, en precios de la época, a los 125 millones de dólares.

Con el tiempo, esta ayuda se fue diversificando y actualizando. De la colaboración indicada se pasó a ayudas más técnicas y al asesoramiento en programas cualificados de asistencia. La ayuda que podemos denominar más tradicional siguió efectuándose especialmente con los países del continente americano, sin desdeñar la solución de situaciones defectuosas en estos países, tales como las de higiene y salud y de educación. Todo este cúmulo de actuaciones convirtió a los Servicios católicos norteamericanos en la mayor organización privada, de ayuda voluntaria, de los Estados Unidos para con otros países. En algunos casos, y ya en la época del presidente Kennedy, la Alianza para el Progreso también fue potenciada a través de estos canales, aunque con una impronta más ideológica.

Un aspecto nada desdeñable de esta colaboración internacional de los católicos norteamericanos lo constituye la promoción y ayuda a las misiones, tanto en personas como en material. Esto, en un país que dependía en esos años, en algunos aspectos, de la administración eclesiástica de la Congregación de Propaganda Fide, es mucho más significativo, aparte la poca experiencia que se tenía en este campo y que había que tratar de borrar la excesiva carga ideológica que habían exportado las confesiones protestantes en sus misiones. De todos modos, el primer grupo

católico que se organiza, orientado a las misiones, lo hizo relativamente temprano. Fue la *Catholic Foreign Mission Society of America*, más conocida por el nombre de Misioneros de Maryknoll, aprobada experimentalmente por Pío X, en 1911. Hasta 1918 no pudieron organizar la primera expedición con destino a China. Otros grupos religiosos, una vez concluida la Primera Guerra Mundial, desplazaron a sus miembros para actividades evangelizadoras en otros países (jesuitas, franciscanos...).

Partiendo de estas experiencias, el cardenal arzobispo de Boston, Richard Cushing, fundó la *Missionary Society of St. James the Apostle*, orientada al trabajo misionero y pastoral en Iberoamérica. En su funcionamiento entraban sacerdotes del clero secular, quienes se ofrecían voluntariamente para efectuar su trabajo durante cinco años. Aunque destinados a las zonas de habla inglesa, especialmente, no dejaron de colaborar con otros grupos europeos que tenían funciones similares.

En una línea de colaboración clero-laicos, orientada hacia la pastoral misionera, se funda en 1950 el denominado *GRAL*, o Movimiento Internacional de Mujeres Católicas. Su finalidad es la organización de cursos regulares para la formación apostólica de misioneros seglares. Aprovechando su experiencia, se aprobó en 1960 la *Papal Volunteers for Latin America*, organización mixta de hombres y mujeres, misioneros seglares y sin ninguna remuneración, que concertaban su participación en una determinada actuación en otro país, por un período de tres años, bajo la dirección del obispo local. El campo específico de su actuación solía ser el de la educación, la sanidad y la asistencia social. Normalmente, su actividad suele estar vinculada, de alguna manera, el asesoramiento y colaboración con órdenes o congregaciones religiosas que lo solicitan.

Los laicos y sus manifestaciones específicas

Varias veces hemos aludido al excesivo clericalismo en el que ha estado inmersa la vida eclesiástica católica norteamericana. Motivado por la especial implantación de la Iglesia en los Estados Unidos, así como la fuerte personalidad institucional episcopal o parroquial, éste se orientó así. No obstante, una clara influencia de los movimientos de seglares de las confesiones protestantes, además del claro espíritu localista del norteamericano, ha ido dejando también su impronta en el mundo católico.

Esta participación de los seglares se fue haciendo más llamativa e intensa, sobre todo desde que terminó la Primera Guerra Mundial. Ya en 1920, y a la sombra del *National Catholic Welfare Conference*, se funda el Consejo Nacional Católico de Hombres y Mujeres (National Council of Catholic Men, y el National Council of Catholic Women). Eran asociaciones muy vinculadas a las agrupaciones parroquiales, diocesanas o nacionales, con un crecimiento tal que, ya en 1965, ambas englobaban a cerca de 24.000, con un número de miembros cercano a los 20 millones. Su orientación práctica va, desde organizar programas de espiritualidad, hasta reuniones para estudiar los problemas internacionales, pasando por la información, actividades cívicas y sociales y análisis de temas juveniles y familiares. Colaboraron con las parroquias y los obispados en programas de radio y de televisión, como, por ejemplo, la famosa *Hora Católica*, que se emite en la N.B.C., desde 1930. Todas estas asociaciones se han organizado, desde 1971, en el *National Council of Catholic Laity.*

Otros movimientos seglares, de alcance nacional, fueron las conocidísimas *Cana o Canaan Conferences* y el *Christian Family Movement.* El primero partía del tradicional sistema jesuítico de los ejercicios espirituales, tratando de aplicar esos principios a la vida matrimonial de los católicos norteamericanos del siglo XX, no en vano, su iniciador fue el jesuita John P. Delaney. Su funcionamiento era el típico de los clubes de conversación, con un fuerte espíritu comunitario en las reuniones domésticas, asistidas por un capellán. Pronto se decidieron también por ciertas actividades de apostolado social, lo que les obligó a diversificarse y abarcar todos los extremos de la situación matrimonial, es decir, el noviazgo y la viudedad (Pre-Cana Conferences y las Naim Conferences o Post-Cana Clubs, y para los solteros las Bethany Conferences).

El segundo movimiento indicado, el Christian Family, parte de la Acción Católica de la ciudad de Chicago, transformándose desde 1947 en una organización exclusivamente de grupos matrimoniales. Solían pertenecer, al menos en sus unidades de base, a la misma parroquia, aunque elegían para sus respectivas reuniones, no los salones parroquiales, sino la casa de alguno de ellos. En estas reuniones solían acordar cuál podía ser el ámbito de su actuación, que se modificaba cada dos semanas. Su éxito fue grande, calculándose que, ya en 1963, había más de 40.000 parejas constituidas y trabajando activamente. En la actuación pastoral, aparte de intercambiar ideas y experiencias educativas y familiares, procuraban acercarse a los problemas culturales, políticos, internacionales,

económicos, a fin de llegar a una opinión desde la óptica católica y a una línea de actuación, individual o colectiva, en consonancia con la misma. Los análisis acerca del problema del divorcio y su incremento en los Estados Unidos efectuados por ellos gozaron de un seguro éxito catequético.

En esta misma línea asociativa, fueron naciendo instituciones para jóvenes trabajadores o estudiantes, así como sistemas paralelos católicos, cuando había algunos protestantes o gubernamentales. No en vano, el pueblo norteamericano es uno de los que sienten más profundamente la necesidad de organizar adhesiones, uniones de la ciudadanía, como una muestra del espíritu solidario, proveniente de la raíz inmigrante. Por eso, no es extraña esta proliferación de asociaciones seglares católicas.

Dentro de esta misma línea de acción seglar, no es infrecuente el uso de la prensa, en cierto sentido confesional, como un instrumento para exponer los criterios de los católicos acerca de los problemas nacionales e internacionales. Ya aludimos a la enorme expansión que la prensa católica tuvo después de la Primera Guerra Mundial. Pero en esos mismos años ocurrió un fenómeno curioso: los periódicos y revistas fundados y dirigidos por seglares entraron en el «padrinazgo» parroquial o diocesano, convirtiéndose así en los portavoces oficiosos de estas instituciones, cuando no en los órganos de opinión de los correspondientes párrocos u obispos. La línea divisoria entre estas actidudes y la política editorial, así como las opiniones en asuntos o temas que rozaban el dogma, la moral o la autoridad eclesiástica, eran muy complicadas de colocar, acarreando no pocos problemas.

De todos modos, el éxito en la utilización de la prensa muy pronto condujo a la aparición de ciertas cadenas de prensa católica. Así surgieron las ediciones del *Catholic Register*, que estableció su edición nacional en 1929 desde Denver (Colorado), y que en 1964 ya había alcanzado la cifra de 33 ediciones. En la misma línea, con una fuerte carga apologética, tratando de contrarrestar el socialismo y el anticatolicismo, nació en 1937 el *Our Sunday Visitor*; desde su centro en Fort Wayne (Indiana), surgió como publicación interdiocesana, aunque pronto se extendió, alcanzando la cifra de 11 ediciones diocesanas, además de otra canadiense y una con noticias e información nacional.

Siguiendo esta tradición apologética, se fundó en 1920 el diario católico *Tribune*, en Dubuque (Iowa). Poco a poco se fue convirtiendo en el de mayor tirada en idioma inglés. Sin embargo, algunas dificultades

financieras le llevaron al cierre en 1964, aunque fue sustituido por un periódico de corte más abierto y liberal, el *National Catholic Reporter*, que no pudo alcanzar el éxito de su predecesor.

A fin de poder contar con la seguridad del suministro informativo, tanto nacional como internacional, se fundó en 1920 la agencia de noticias N.C.W.C. News Service, que se encargaba de suministrar material a las publicaciones periódicas católicas. Organizó un estupendo servicio de corresponsales por todo el mundo, buscó y consiguió suscriptores en casi todos los países, abriendo una sección de televisión a principios de los años cincuenta. Desde esta agencia se apoyaba, sobre todo, la acción misionera en los países iberoamericanos.

No debemos olvidar la publicación de periódicos en idiomas diferentes al oficial del país. Los emigrantes alemanes, polacos, rusos, italianos... consiguieron tener prensa confesional en su idioma nativo. Sin embargo, las dificultades culturales, y sobre todo las políticas, que surgieron en el período de entreguerras, especialmente también después de la Segunda Guerra, obligaron a la suspensión cautelar de estas publicaciones y, enseguida, a la total suspensión por dificultades financieras: No obstante, todavía en 1964, se contaban 13 publicaciones periódicas en diversos idiomas distintos al inglés, aunque con una tirada total que apenas llegaba a los 200.000 ejemplares (en esta ocasión, la mayoría ya lo eran en castellano, siguiendo el italiano y alguna lengua eslava).

Resumiendo, podemos decir que, en 1970, la cifra total de las tiradas de las publicaciones periódicas católicas en los Estados Unidos sobrepasa con holgura los 25.600.000 ejemplares al año. Aquí incluimos los periódicos, revistas y otras publicaciones de tipo devoto.

Nuevas características

Aunque tratamos de sintetizar mucho la amplia realidad que configura el catolicismo norteamericano del siglo xx, hay un dato al que suelen darle mayor entidad los analistas. Nos referimos al relativo distanciamiento entre los seglares y sus instituciones eclesiales, que se inicia en la década de los años sesenta. No es casual que este hecho hiciera crisis curiosamente el año 1968, cuando se publica la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI. Desde este momento, los sociólogos empiezan a detectar

un fuerte descenso de la participación en las formas tradicionales de la práctica religiosa, sobre todo, y como ejemplo típico, la asistencia a misa y la frecuencia de la confesión y de la comunión.

Suele aducirse que la doctrina que se expuso en ese documento papal acerca del control de la natalidad no fue muy bien aceptada por una buena parte del laicado católico norteamericano. Sin embargo, también hay quien propone, como explicación del fenómeno, otros motivos y argumentos. A la realidad del «divorcio» entre seglares e instituciones eclesiásticas no fueron ajenos muchos sacerdotes e incluso comunidades enteras. En este sentido se habla de un fuerte secularismo, general en toda la sociedad norteamericana de esos años; un profundo personalismo, del que todo norteamericano está imbuido; la excesiva permisividad social que se estaba imponiendo en el control de los hijos por los padres; la indiferencia en materia religiosa; la pérdida de respeto que habían sufrido los clérigos, los obispos y el propio papa, favorecida por algunos teólogos y moralistas que ponían en duda, en sus declaraciones y escritos, el tradicional magisterio eclesial, etcétera.

Es cierto que el Vaticano II miró con ojos comprensivos la realidad del catolicismo norteamericano, esperando un fuerte renacimiento. Pero ello no se produjo, a pesar de ciertos indicios, hasta muchos años después. Las características o improntas del catolicismo norteamericano son tan claras y delimitadas que, cuando se alteran, no son fáciles de recobrar.

Normalmente, el católico norteamericano suele ser una persona bien instruida en su fe, al menos en los aspectos fundamentales. Ello le lleva a ser practicante de sus deberes religiosos con regularidad, acercándose con frecuencia a la recepción de los sacramentos. No es raro que sea un poco ultramontano, aunque sin caer en un excesivo «italianismo»; por eso suele ser persona muy respetuosa y obediente para con sus autoridades eclesiásticas, aunque sin ser servil ni aceptar siempre sus puntos de vista sobre cuestiones ajenas a la fe o al dogma. También, y aunque pequemos de generalizar, el católico norteamericano suele ser muy generoso a la hora de colaborar con las causas nobles y con las necesidades del prójimo, aunque éstas estén situadas fuera de sus fronteras.

Por su parte, el clero es un estamento que, desde siempre, tal como hemos ido viendo, ha estado muy vinculado y próximo a su pueblo, a sus parroquianos. La propia idiosincrasia del funcionamiento institucional y la propia realidad política del país obligan a tener mucho cuidado para que siempre aparezca diferenciada la acción política del credo reli-

gioso. Ello obliga a muchos clérigos a utilizar un tiempo precioso en el desempeño de responsabilidades administrativas y financieras, en detrimento de su labor pastoral. Como consecuencia, y dentro de una cierta tradición, los clérigos católicos norteamericanos no se han sentido muy atraídos por el estudio y sí por conseguir que sus parroquias y centros funcionen a la perfección, así como por la ampliación de los servicios parroquiales. La característica de ocupación material, típica de todo el país, también ha alcanzado al comportamiento clerical. Hay diferencias, desde luego, entre el clero que trabaja en las regiones atlánticas, más tradicionales por lo general, y el que lo hace en las regiones del oeste, más abiertas. Pero, de todos modos, el sacerdote católico medio norteamericano suele ser considerado como muy conservador, lo que ayuda a explicar que, en materia doctrinal, casi nunca hayan aflorado en los Estados Unidos posturas heterodoxas, al menos de una forma continuada.

Con todos estos elementos, tanto el clero como los seglares han tenido la suficiente habilidad y seriedad como para no dejarse arrasar por un medio excesivamente mecánico y comercial; por el contrario, han sabido adaptar estas características de elementos técnicos y de funcionalidad a los propios fines religiosos de la Iglesia católica. Así, partiendo de la propia National Catholic Welfare Conference, y sus varios departamentos, desde los que se coordinan las actividades de los católicos, se está demostrando su habilidad organizativa. Normalmente, casi todos los movimientos y asociaciones católicas utilizan, para su funcionamiento, los métodos y sistemas que tienen éxito en el mundo de los negocios y del trabajo. Así, por ejemplo, asociaciones católicas muy tradicionales, como la Cruzada Familiar del Rosario, y otras más, no dudan en realizar sus actos públicos en el más puro estilo americano, aunque parezcan verbenas.

La utilización frecuentísima que se hace en los Estados Unidos de los cursos por correspondencia ha inspirado los cursos de religión católica por correspondencia. Además, en este caso, se cuenta con el apoyo de los Caballeros de Colón, que con sus cientos de millares de asociados tratan de llegar a todos los rincones del país. La misma «técnica americana» para obtener fondos, aunque sin ciertos excesos, es aplicada por los católicos: uso de la radio y de la televisión, concursos, sorteos, programas especiales, etc.

Sin embargo, suelen hacérsele algunas críticas, en general, a la Iglesia católica, que pueden resumirse en dos principales: la poca influencia

sobre la sociedad norteamericana y su frecuente falta de profunda y seria espiritualidad.

El reproche de poca influencia cultural puede tener bastante fundamento. Muchas veces se ha dañado la calidad, en aras de la cantidad, al querer llegar a todos los rincones de la vida pública. Así, por ejemplo, si las escuelas parroquiales pueden ser consideradas como una estupenda realización, no lo es tanto el elevado número de *colleges* y universidades católicas, más de 250, con una calidad y un nivel científico muy desigual. Con todas las variables posibles, se puede afirmar que las secciones universitarias técnicas y profesionales son aceptables, pero no tanto las artes liberales y las ciencias sociales, aunque la competencia les obliga a ir mejorando con la máxima urgencia. En la enseñanza secundaria sucede lo mismo, pero al revés, es decir, la parte social y humanística es la mejor, dejando algo que desear la parte más técnica.

En el fondo, como sucede siempre, lo que hace falta es más subvenciones y subsidios con los que poder contar, a fin de poder competir con los demás centros. Como consecuencia de lo que venimos diciendo, faltan buenos profesores, así como publicaciones de primer orden orientadas al nivel educativo universitario. Por lo mismo, comentan los analistas que esta puede ser la causa por la que hay pocos católicos en los altos puestos de responsabilidad política, económica e industrial, por tanto, tampoco los hay en puestos de responsabilidad educativa nacional. No se quiere decir con ello que los católicos estén ausentes, como tales, de los altos puestos de decisión en el mundo de la política y de los negocios. Sino que, con demasiada frecuencia, éstos se han encerrado en sus propios grupos y ambientes, en sus propios problemas, alcanzando una mentalidad casi de gueto. Por eso, los norteamericanos no católicos se extrañan de esta inexpresividad de los católicos, de su casi total abstención, muchas veces, de los problemas de la comunidad general.

Desde luego, hay que tratar de ser realistas y no olvidarse del origen inmigratorio del catolicismo norteamericano, porque esta circunstancia significó, años atrás, un fuerte *handicap* cuando los católicos quisieron ser influyentes en los hechos significativos de la nación. Por lo mismo, tampoco debemos olvidar que el acceso a puestos dirigentes exige, por principio, un elevado nivel cultural o intelectual, por lo que, salvo los católicos que habían estudiado en centros muy especializados, no estaban cualificados para acceder a ellos. En los últimos años han variado mucho las circunstancias y las constantes mejoras que se han efectuado en la ense-

ñanza superior católica ya empiezan a observarse en los alumnos de los centros. Hoy en día, prácticamente, los católicos son aceptados por la sociedad norteamericana casi en igualdad de condiciones con los protestantes, lo que nos indica que se han superado dificultades, casi imposible hace cuarenta años. Los católicos han ido alcanzando más seguridad en sí mismos y en todas sus manifestaciones.

Finalmente, hay otro aspecto en el que conviene que nos detengamos un poco. En el campo de la espiritualidad social suele decirse que el católico norteamericano no siempre está dispuesto a mantener y practicar lo que dice la autoridad eclesiástica, sobre todo en los temas «materiales» o matrimoniales, que son los más comunes. Es decir, que esta práctica a que nos referimos puede estar sujeta a la rutina o a las conveniencias que a la propia devoción. Ello no debe llevar a interpretar como floja o tibia la fe, incluso aunque tampoco efectúen grandes manifestaciones públicas de la misma o aunque casi todos los santos canonizados «norteamericanos» hayan nacido en el extranjero (ya hay bastantes causas incoadas y algunas finalizadas, en Roma, de norteamericanos). Desde fines de la Segunda Guerra Mundial, la piedad de los católicos norteamericanos ha dado suficientes muestras de ser más sólida y profunda de lo que se pensaba.

Hoy en día, cuentan con un elevado número de asociaciones de laicos que efectúan un serio trabajo pastoral y que coordinan la participación litúrgica. Al mismo tiempo, todas las directrices y reuniones tendentes a mantener el diálogo ecuménico con las otras confesiones, sobre todo las protestantes, se hace en un ambiente mucho más distendido.

Signo de lo que venimos diciendo es la proliferación de institutos seculares y la nueva pujanza que han ido tomando las órdenes, incluso las contemplativas (no olvidemos el éxito de los escritos del gran monje trapense Thomas Merton).

El catolicismo norteamericano quiere participar, junto con toda la sociedad, en la transformación de esa misma sociedad hacia una perspectiva más humanizada, deseo generalizado en la conciencia de todas las confesiones y creencias.

PUJANZA DEL CATOLICISMO CANADIENSE

En este rápido bosquejo de la religiosidad en la América del Norte, le vamos a dedicar unos párrafos específicos al catolicismo casi «mestizo», por los matices híbridos, con que se configura en el Canadá.

Una sucinta mirada a las cifras de población, nos indican ya una de las más esperanzadoras de las realidades. Así, entre 1910 y 1962, la población católica canadiense pasó de casi tres millones a cerca de ocho millones y medio, lo que la acercaba a la mitad casi del total de la población. Sin embargo, la distribución de la misma no era muy homogénea, incluso en nuestros días, pues cerca de la mitad de los católicos vive en una sola provincia, la de Quebec.

Lo mismo sucedía con el origen, pues son católicos casi todos los franco-canadienses, el 66% del total, seguidos de los irlandeses, ingleses y otros grupos minoritarios, como los ucranianos, polacos, alemanes, italianos, etc. Ello nos indica que la mayoría de estos inmigrantes eran católicos en origen, incluso esta circunstancia era la causa, muchas veces, de su traslado a América.

Por lo que se refiere a la organización y administración de esta población católica y para no caer en una constante indefinición cuantitativa, daremos unas cifras aproximadas, puesto que el incremento diocesano y de otras instituciones es un hecho frecuente. Así tenemos que en el Canadá hay más de 15 arzobispados de rito latino y uno de rito ucraniano-bizantino; más de 40 obispados, tres eparquías (obispados de rito oriental) y ocho vicariatos apostólicos. Todo ello nos da una idea aproximada del crecimiento y permanencia de las grandes instituciones administrativas católicas.

La actividad más frecuente y conocida es la de la docencia. Lógicamente, los centros escolares católicos, en los niveles primario y secundario, mantienen con las autoridades civiles unas relaciones que suelen variar de unas provincias a otras, dependiendo del volumen poblacional católico. Así, por ejemplo, en la de Quebec, los centros de los niveles indicados son considerados instituciones públicas, siendo financiados totalmente, y controlados por los respectivos comités del Consejo de Instrucción Pública, del que forman parte tanto católicos como protestantes.

Cuando en una misma provincia, como esta de Quebec, hay dos tipos de población, el sistema católico ha seguido la tradición educativa francesa, mientras que el protestante lo ha hecho con la inglesa. Por lo

mismo, las escuelas y colegios privados han tenido en la provincia de Quebec una mayor importancia que en las demás. Así, en 1965, había en esta provincia 32 colegios masculinos y nueve femeninos, coordinados por la Universidad Laval, mientras que en el resto de las provincias había 27 masculinos y seis femeninos, coordinados por la Universidad de Montreal. El caso de Terranova es un tanto especial, pues cada confesión puede tener su propio sistema escolar, aunque bajo la inspección de un superintendente que es responsable ante el ministro de Educación, y debiendo seguir todos los centros del mismo plan de estudios.

No obstante, las provincias con poca población también cuentan con ciertas peculiaridades. En Ontario, Saskatchewan y Alberta, la primera escuela que se abría en cualquier municipio debía de ser estatal, accesible a los niños de todos los creados y financiada con fondos públicos. Pero las confesiones católica y protestante también podían tener su propio sistema escolar, eran las denominadas «escuelas separate». De hecho, lo que ocurría era que cada grupo de vecinos podía determinar qué sistema escolar se iba a financiar con sus impuestos, lo que, en el fondo, no se alejaba mucho de las correspondientes confesiones religiosas. Pero, como no solía haber un número de vecinos suficiente como para poder aportar el volumen de fondos necesarios, se hacía imprescindible la aportación financiera complementaria del Estado. Como consecuencia, éste imponía cierta jurisdicción en las escuelas a través de las autoridades educativas provinciales. Éste es el motivo por el que las escuelas y colegios católicos, digamos que «independientes», sólo podían fundarse en las grandes ciudades, que era donde había un número prudente de católicos como para poderlas mantener abiertas.

Por su parte, las provincias costeras de Nueva Brunswick, Nueva Escocia y Príncipe Eduardo, y la de Manitoba, tenían una legislación que sólo permitía el funcionamiento de escuelas estatales. Sin embargo, desde principios de este siglo se ha llegado a un pacto por el que, aun dentro del sistema educativo estatal, se pueden abrir escuelas católicas, enseñando en inglés o en francés, según la población. En estos casos, eran los católicos los que tenían que afrontar los gastos suplementarios con los que mantener sus escuelas. Lo mismo sucedía en la Columbia Británica, pero no así en el territorio del Yukón, que es considerado como de misión; aquí, los centros católicos de enseñanza primaria tienen el total apoyo financiero de las autoridades, pudiendo asistir a ellos tanto los esquimales, como los indios y los blancos.

En el ámbito de la enseñanza superior hay en Canadá 14 universidades o *colleges* católicos, facultadas para conceder los grados académicos. El número de alumnos que asiste a ellos representa más del 30% del total de los alumnos canadienses matriculados en centros superiores. Desde luego, y partiendo de la base de que la mayoría de la población está asentada en el este del país, la importancia y categoría de los centros varía de unos a otros. Los hay especializados en investigación sobre cooperativas, formación de adultos en todos los ámbitos de las ciencias sociales, muchos cuentan con buenos estudios de filosofía y teología... Casi todos suelen ser bilingües, salvo en las zonas y centros donde se da una excesiva implantación de la cultura anglosajona.

Desde hace muchos años, el catolicismo canadiense ha contado con una característica muy original y destacable. El fuerte impulso del movimiento social, al menos en la utilización de diversas fuentes en el campo teórico. Además de las encíclicas papales, es muy frecuente que aborden este tipo de temas los obispos en sus variadas cartas pastorales. Desde luego, la explicación puede ser clara y patente. A principios del siglo XX, lo normal era que analizasen los problemas relacionados con los asuntos agropecuarios. Pero, con el paso de los años, fueron entrando en los temas relativos al mundo de la industria y sindical. Por eso, no es raro que, en este sentido, las cartas pastorales conjuntas del episcopado católico canadiense tengan características que pueden ser definidas como de «progresistas», sobre todo en los que se refiere a la participación de los trabajadores en la dirección y gestión de las empresas. Ello arranca del estímulo que se recibe de dos grandes instituciones católicas, punteras en el estudio y análisis de estos temas. Por un lado, la Ecole Sociale Populaire, fundada en 1911, y que se dedicaba a patrocinar estudios y publicaciones sociales, así como seminarios con destacadas autoridades y personalidades en estos temas. Por otro, las Ecoles des Sciences Sociales, fundadas en 1932, y que no eran otra cosa que secciones especializadas de la Universidad Laval en asuntos sociales.

Por lo mismo, también son destacables los sindicatos católicos. Los primeros que se crearon deben su fundación a determinados organismos preparados por seglares, aunque con una fuerte presencia clerical, por miedo a desviaciones ideológicas, y un sentido muy localista. Todos ellos se agruparon en 1921, formando la Confederación de Trabajadores Católicos del Canadá. No obstante, esta institución mantuvo las puertas abiertas a los obreros o asociaciones de otras confesiones, aunque sin po-

der acceder a cargos de dirección o responsabilidad en un principio, eliminándose esta barrera con el paso de los años. Cada sección sindical de la Confederación debía tener su propio capellán católico, quien estaba obligado a informar al obispo correspondiente, así como al asesoramiento de los dirigentes. En 1960 se suprimieron todas las alusiones que había en los estatutos sindicales a la necesidad de conservar la fidelidad a los principios católicos por la de principios cristianos, pasando a denominarse, entonces, Confederación de Sindicatos Nacionales. Es el movimiento sindical más sólido que hay en todo el país, lo que explica la influencia que ha venido ejerciendo, tanto en el movimiento obrero en general, como en la legislación laboral canadiense. Curiosamente, la sección agraria de la Confederación sigue manteniendo unas características confesionales mucho más acusadas, incluso todavía no han suprimido el término «católico» de sus títulos, siendo la base del impresionante mundo cooperativista con que cuenta hoy en día el Canadá. Algo parecido sucede con el mundo asociacionista empresarial y dirigente católico, muy vinculado a la asesoría y colaboración con los trabajadores.

Capítulo VI

LAS CONFESIONES NORTEAMERICANAS EN EL SIGLO XX

El pastor protestante y sociólogo Harvey Cox, en su estudio titulado *La ciudad secular*, hace una reflexión referida a la realidad de la ciudad de Boston, que podríamos aplicar a casi todo el país. Analizando la vida de la ciudad afirma que

> los esfuerzos por vivir en un pueblo del siglo XVIII y por mantener la pureza y el poder de la tribu eventualmente serán expuestos como lo que son: una mascarada... Además de patentizar la crisis urbana excepcionalmente bien, Boston también retrata con una claridad insólita la versión distintivamente americana del contraste entre secularización y secularismo (p. 122).

Lo mismo que hemos observado en la religión católica, éste es el problema que se le plantea a todas las confesiones protestantes norteamericanas en los últimos años. No es fácil tratar de mantener y de conservar ideologías y estructuras del corte más tradicional en una sociedad avanzada y técnicamente situada a la vanguardia del mundo. Los conflictos y convulsiones no tardarán en aparecer y a su solución habrá que dedicar un tiempo, si es que se desea seguir, desde las religiones, ofreciéndole respuestas a los problemas y dudas del hombre del siglo XX. Con mayor o menor éxito, casi todas las confesiones protestantes de los Estados Unidos caminan en esta dirección, incluso algunas sin perder esa característica social tan norteamericana que solemos definir como de ausencia total del sentimiento del ridículo. Por eso tomarán prestadas actitudes y formas externas de la manera más original y desenfadada posible.

Problemas con el Estado y la sociedad

Desde principios del siglo xx aparecen en la política norteamericana unos signos indicativos; nos van concretando, poco a poco, un cambio de ambiente o de atmósfera. Se puede observar cómo tocan a su fin los años de la expansión incontrolada, ésos en los que tanta riqueza se había producido, pero que habían dejado muchas servidumbres y desventajas en la realidad social del país. Por lo mismo, lo que se suele denominar como «el protestantismo» había ido perdiendo su categoría implícita de religión oficiosa de los Estados Unidos.

Pero ello no se produjo sin ciertas luchas y traumas. Suele afirmarse que la aplicación de la famosa ley federal de 1918 por la que se controlaba el uso de las bebidas alcohólicas —la también llamada Ley de la Prohibición o Seca— fue el último y fútil esfuerzo de casi todas las confesiones protestantes por tratar de seguir manipulando, organizando y controlando a la sociedad norteamericana. Curiosamente, no entraron a juzgar este tema ni los católicos, ni los luteranos, ni los episcopalianos, aunque tenían su postura al respecto. Como se ha llegado a decir, estas confesiones fueron consideradas como extranjeras por su forma de enjuiciar la realidad social que tenían ante los ojos. El caso era que, como en esos años, casi todas las confesiones de los denominados *evangélicos* (baptistas, metodistas, discípulos...) tenían su fuerza en las zonas rurales, o las así interpretadas desde el punto de vista político y social. Gracias a una trabajada interpretación de la ley electoral norteamericana, se consiguió ofrecer ciertas ventajas a estas zonas, por lo que también las obtuvieron las confesiones indicadas. Como consecuencia, se fue creando un ambiente, una especie de «Estado espiritual», dentro del verdadero estado político, y se pretendió que aquél se fuera transformando en un «Estado seco».

Bajo este prisma se interpretaba todo: el alcohol era el culpable de todos los males de la sociedad americana, de la miseria física y moral que asolaba muchos barrios obreros. Parecía como si la campaña antialcohólica hubiera venido a sustituir a la recién terminada campaña antiesclavista.

Aunque parezca paradójico, las confesiones que lideraban el movimiento antialcohólico y que buscaban el apoyo más absoluto de los poderes públicos eran, al mismo tiempo, las que habían sacralizado la separación entre la Iglesia y el Estado; pretendían que la reforma social

arrancase directamente de la conversión personal de los individuos, de la transformación de sus conciencias. Pero lo más llamativo y, al mismo tiempo, confuso de su planteamiento era pretender que todos los americanos estuvieran obligados por la ley a respetar su postura puritana.

En este orden de cosas, la constante violación de la Ley de la Prohibición, así como el éxito que ello significó para todas las formas posibles de mafia y bandidaje, produjeron una crisis, casi irreparable, en la autoridad moral de estas confesiones religiosas, y de rechazo en todo el protestantismo norteamericano, e incluso también algo en el catolicismo. Todas las iglesias sufrieron en carne propia, de una u otra forma, el desencanto moral que tenían los desorientados norteamericanos, ante tamaño y absurdo rigorismo moral.

Pero, precisamente, se encontró en la misma ley una forma de solución ideológica a este atolladero. La impresionante, desafortunada e innoble campaña que la mayor parte de las confesiones protestantes organizaron en contra del candidato presidencial católico, Alfred Emmanuel Smith, precisamente por ser católico y opuesto a la Ley Seca, abrió los ojos a los norteamericanos para mostrarles que ése no era el camino de solución de algunos problemas sociales. En 1933, los políticos de los Estados Unidos se convencieron de que era necesario dar marcha atrás y abrogar la Ley Seca, tal como se hizo ese año.

Pero todo esto no fue más que una muestra. Las confesiones protestantes seguían convencidas de que los problemas sociales norteamericanos necesitaban la aportación de la reflexión evangélica: es lo que dio en llamarse el *Evangelio social* (Social Gospel). Por ello, ya en 1909, el denominado Consejo Federal de las Iglesias, bajo el que se reunían 33 confesiones protestantes, tomó como propio el llamado *credo social* de los metodistas, que había aparecido un año antes. Era una especie de catálogo reivindicativo y expositivo contra todos los horrores, reales o mal entendidos, de lo que se creía era el más desabrido y despreciable capitalismo. Con ello, aunque ciertamente con bastante retraso, se trataba de colocar a las iglesias protestantes dentro de los movimientos reivindicativos de aquellos años, poniendo un énfasis especial en las clases medias. Éstas se encontraban verdaderamente asustadas, no sólo por la tiranía con la que se comportaban los llamados *trust,* sino también por los métodos de agitación y de acción social que utilizaban los sindicatos o los grupos más radicalizados en sus posturas reivindicativas.

Con este motivo, las iglesias protestantes trataban de recuperar aque-

lla tradición, de la que hacían tanta gala, que se refería a la preocupación y dedicación que siempre habían tenido por los más desvalidos de la sociedad. Pero esta especie de vuelta generacional en los planteamientos socioteológicos por parte de algunas confesiones protestantes norteamericanas no puede ser entendida como algo casual ni esporádico. La interpretación que ellas hacen de algunos conflictos internacionales, sobre todo los políticos y económicos en el llamado Tercer Mundo, nos pueden ayudar a entender mejor esta actitud.

Volviendo al aspecto que teníamos entre manos, los dirigentes del «Evangelio social» solían ser personas provenientes de ambientes que, con cierto cuidado, pueden ser entendidos como liberales. Porque, en aquellos años, no era extraño que, dentro de la corriente que genéricamente se denomina *Modernismo*, se aceptase una cierta crítica de los géneros literarios de la Biblia, con sus consecuencias interpretativas; incluso era bien visto un acercamiento a los problemas que planteaba el Evolucionismo. Sin embargo, las confesiones protestantes rechazaban el darwinismo sociológico, seguramente como una contradicción más. Y es que les resultaba muy difícil desligarse de un cierto espíritu milenarista, o postmilenarista, tan querido al siglo XIX, es decir, el reino de Cristo debía preceder a la instauración del reino de Dios. Por eso se insiste, una y otra vez, en una nueva evangelización social, y no sólo la evangelización personal; por ello empiezan a tratar de realizarlo en las grandes ciudades y en los suburbios de los alrededores; por eso vuelve a tomar fuerza la corriente clericalista, aunque algo más atenuada que en años anteriores.

Desde el punto de vista histórico, parecía como si las iglesias protestantes hubieran encontrado un nuevo motivo para actuar en la vida social, después del paréntesis que habían tenido una vez superada la época de «La Frontera». Sin embargo, ante el fenómeno de la urbanización y la general industrialización y sus consecuencias en los grupos sociales más desasistidos, las iglesias no supieron qué hacer, al menos hasta después de la Primera Guerra Mundial, que fue cuando se decidieron a tomar partido y mediar en las gravísimas huelgas que se produjeron en el sector metalúrgico.

El problema que significó la Primera Guerra Mundial fue otra de las ocasiones ante la que tardaron en reaccionar las iglesias. En un primer momento predicaron un pacifismo de gabinete, con el que se trataba de poner fin a la mera idea de guerra. Pero, en seguida, cuando el país entró en la guerra, todas las iglesias se pusieron al servicio del Estado, con

un entusiasmo que, a veces, bordeaba el fanatismo. Con este motivo, los políticos empezaron a utilizar a las confesiones como vehículo de propaganda, animándolas a denunciar los casos de inhibición ante la guerra, cuando no, los de clara oposición. Como consecuencia, hubo momentos muy duros y trágicos, sobre todo en la persecución que se desató contra los inmigrantes, o sus hijos, de origen no inglés, especialmente los alemanes y los italianos. Se les obligó a americanizarse de una manera total, por el miedo a ser tachados de antipatriotas, o incluso ante la posibilidad de ser expulsados del país. Era el nuevo papel misionero que asumían las iglesias, hasta tal punto que se formaron planes concretos para organizar expediciones evangelizadoras, con este sentido, a otras partes del mundo.

Cuando llegó la postguerra, la situación se hizo más dramática. Tanto las posturas racistas más feroces, como los reaccionarismos más empedernidos, alcanzaron un nivel tal de xenofobia que muy pronto se creó una especie de terror blanco; todo ello, adornado con antiguas ideas nativistas y, sobre todo, con un absoluto desconocimiento de qué era lo que había sucedido en el mundo y de la nueva sociedad internacional, que ya se estaba empezando a configurar. Por eso, no fue extraño que, en 1915, resucitase con nuevas fuerzas el Ku-Klux-Klan, y que se pusiera a la cabeza de una impresionante campaña que se orquestó, metiendo en la misma bolsa a los alcohólicos, negros, judíos, católicos, alemanes, bolcheviques, sindicalistas, anarquistas, etc. Incluso en los estados del sur, por si todo esto no era suficiente, la campaña contó con el apoyo adicional del clero baptista y metodista, sobre todo sus ramas más conservadoras. Las consecuencias inmediatas no se hicieron esperar mucho: se paralizó el flujo migratorio, entrando el país en lo que los analistas más conspicuos han denominado la era postprotestante y postanglosajona. Los judíos tuvieron que refugiarse en sus guetos, aun dentro del país, y los católicos debieron silenciar y diversificar mucho sus ocupaciones.

No nos extraña que los llamados «locos años veinte» hayan sido interpretados, no sólo como de una falsa prosperidad, que lo fueron, sino también como la mayor vuelta de espaldas que efectuaron los Estados Unidos al resto del mundo. Por eso, la actividad misionera exterior de las iglesias protestantes quedó reducida a puros actos testimoniales. En contrapartida, en el interior del país, sobre todo en el sur, las iglesias vieron aumentar su clientela, especialmente los baptistas, que accedieron al primer puesto de la estadística protestante y se dedicaron a construir

grandiosos y absurdos templos. La autoridad moral de las confesiones creció de forma casi escandalosa y arbitraria, gracias al abuso que se tuvo de los métodos de publicidad y de adecuada gestión; incluso hubo quien, como B. Barton, con un libro titulado *The Man Nobody Knows*, llegó a ser *best-seller* en 1925, presentando a Cristo como el más perfecto hombre de negocios que ha habido.

Como se puede suponer, mientras las iglesias protestantes se dedicaban a toda esta confusa actividad, se olvidaron de una reflexión seria sobre la teología y la participación del creyente en la mayor dignificación de la vida cultural del país. Mientras se habían refugiado en un literal *biblicismo* y en el más puro *pietismo*, se volvieron incapaces de hacerle frente al secularismo imperante que, ya entonces, invadía todas las esferas de la actividad social, especialmente la educación, la prensa y el adecuado uso del tiempo libre. Asistir al templo y participar en algunas tareas parroquiales se estaba convirtiendo para la mayoría de los protestantes en algo puramente mecánico, en una conveniencia social y en un acto que denotaba el buen gusto americano. Posturas más avanzadas, e incluso críticas, como las que discutían acerca de la veracidad literal de la Biblia o el evolucionismo darwinista, entre otras, colocaban en situaciones muy comprometidas a sus defensores o promotores.

Pero la sociedad americana evolucionaba con rapidez, por eso las confesiones que se mantuvieron encerradas en este tipo de actitudes y conformistas en la fuerza de su autoridad moral fueron perdiendo adeptos; ello era más visible en las capas liberales de la sociedad, cuando no en las cultas y urbanas, lo que significó un relativo anquilosamiento de la teología y de la cultura religiosa en las zonas rurales, más tradicionales. Aunque tampoco los grupos más progresistas salieron bien parados; la crisis de 1929 golpearía con fuerza en este sector. De nuevo se dejó libre el camino a los defensores del Evangelio social y del cristianismo más crítico, pero sus voces apenas pudieron ser escuchadas por una sociedad que tenía demasiados problemas.

Desde luego, la crisis golpeó con fuerza también a todas las iglesias. Las grandes construcciones neogóticas, iniciadas a principios de los años veinte, empezaron a tener constantes dificultades financieras y a paralizarse. Los fieles que habían mantenido con subvenciones estas gigantescas obras, cuando no estaban arruinados, se encontraban desmoralizados. Para resistir mejor la crisis, las iglesias iniciaron un proceso de fusión entre ellas. Sin embargo, hubo dos excepciones. Por un lado, las iglesias

que se consideraban como más serias y con un mayor poso teológico, como los luteranos y los episcopalianos, apenas notaron la crisis. Por otro, los cultos denominados *entusiastas*, pues no pueden ser considerados iglesias o confesiones, alcanzaron un impresionante incremento, hecho que no suele ser anómalo en los momentos de crisis social. Así, los Pentecostales, los Adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová, la Iglesia de los Nazarenos, etc., vieron cómo se multiplicaban sus adeptos de una forma totalmente desconocida. Por su parte, los judíos, dada la especial característica de la crisis de 1929, sufrieron un fuerte descenso de las personas inscritas en las sinagogas, hasta el punto de que, en 1937, apenas un cuarto de los censados como judíos en los Estados Unidos se encontraba inscrito de esa forma.

El ascenso presidencial de F. D. Roosevelt permitió que tomasen las riendas de la actitud pública los políticos llamados urbanistas, sindicalistas y los titulados universitarios. Como consecuencia se produjo una seria erosión en los tradicionales políticos protestantes, sobre todo en su acostumbrado monopolio burgués. Ello era un síntoma más de que estaban tocando a su fin los años de la más absoluta libertad empresarial y del consagrado individualismo norteamericano. El modelo sociopolítico propuesto por el republicano Herbert Clark Hoover había fracasado, y con él las ilusiones y esperanzas moralistas de las iglesias protestantes. Por eso, para salir del atolladero, los protestantes tuvieron que buscar soluciones conjuntas con los denostados católicos y con los judíos, quienes, además, solían ser del partido demócrata.

Y es que, como se ha dicho, ante graves problemas financieros, el protestante norteamericano pasa por lo que sea, aunque después tenga que desdecirse. En los años más críticos, los dirigentes cristianos del norte y de la costa atlántica echaron mano, de nuevo, de los tradicionales acentos proféticos; con ellos trataban de estigmatizar a los explotadores de los obreros y de los más humildes. No porque estos trabajadores y humildes fuesen negros y católicos, sino porque ya eran también los protestantes blancos los que estaban conociendo la cruda realidad de la crisis. Tampoco, desde este momento, los sindicatos y las huelgas que ellos convocaban, eran acusadas y consideradas como anticristianas y antiamericanas, tal como las iglesias lo habían hecho años atrás. Incluso hubo algún ministro que fue tentado por medidas o intervenciones «socialistas», sin ser tachado inmediatamente de tal, lo mismo que hubo muchos protestantes que criticaron y se opusieron al New Deal, con la mayor tran-

quilidad. Sin embargo, otros, quizás desbordados por los acontecimientos, siguieron ensimismados en su lucha por la moralidad pública, atraídos por solapadas formas de fascismo e incapaces de enfrentarse, como veremos, a los necesarios cambios que se estaban operando en la sociedad norteamericana.

Esta profunda convulsión social se vio agravada por el comportamiento de muchos protestantes, porque, ciertamente, hacía falta una reflexión muy seria que ellos no eran capaces de realizar en ese momento. Así, en el plano teológico, se reaccionó contra ese modo de ver la religión, excesivamente *práctico* y antropocéntrico. Se recuperó, de alguna forma, el sentido teológico del pecado y de lo trascendente. Todo ello estuvo presidido por las reflexiones de dos grandes teólogos, símbolos de la nueva actitud y de enorme influencia en el protestantismo norteamericano: Reinold Niebuhr y Paul Tillich.

Los planteamientos de estos dos grandes hombres, profundamente bíblicos, estuvieron organizados a través de lo que se denominó una «teología de crisis». Como consecuencia, se empezó a efectuar un oportuno renacimiento teológico, aunque sin perder de vista las necesarias reformas sociales, ni seguir pensando en las inmensas capacidades del hombre, sino a través de la gracia y de la salvación.

Como era de esperar, también surgió un amplio y vigoroso movimiento pacifista. Éste, a pesar de la tensión que produjo el ataque japonés a Pearl Harbor, afirmaba que la guerra seguía siendo perniciosa, aunque en ciertos casos, como lo era el presente, podía presentarse como indispensable y contase el Gobierno con el apoyo de las iglesias. Sin embargo, ya desde la misma guerra, las iglesias protestantes se pusieron a trabajar, junto con los católicos, para ir creando el oportuno ambiente que situase los principios de una postguerra más justa. Incluso se prepararon ciertas asociaciones, que se encargarían, en su momento, de atender a los excombatientes y *reeducarlos* para la necesaria paz.

Sin embargo, el período de «Guerra fría» que siguió a 1945 vino a complicar estos planteamientos pacifistas de las iglesias, pues una nueva oleada de fiebre «anti» se apoderó del país (antirroja, antifascista...). Como se ha indicado, un país como los Estados Unidos, con una larga tradición individualista, no podía sino sentirse convulsionado ante la presión que había sufrido de cierto colectivismo ideológico durante los años de la guerra mundial. Por eso, ante el temor de la expansión de una ideología y de un poder ajenos a sus tradicionales, se rechazó todo lo que significa-

ba, en general, el mundo moderno y los cambios que había propiciado el New Deal.

Curiosamente, esta vez los católicos también se unieron a la campaña de los protestantes. Por este motivo, el movimiento ya no fue eminentemente rural. Así se podía ver juntos al senador Joseph McCarthy, al cardenal católico Francis Joseph Spellmann, al presbiteriano John Foster Dulles y al cuáquero Richard Nixon, entre otros. Lo mismo eran pobres y humildes gentes, que ejecutivos y hombres de negocios, todos aliados contra los progresistas universitarios y contra los judíos socialistas. Como colofón, pequeños grupos, provenientes de las grandes denominaciones eclesiásticas, empezaron a confundir los aspectos positivos que había tenido el Social Gospel: cualquier cosa que indujera a sospechar que se iba a modificar el «estado de bienestar» y el conformismo de la sociedad norteamericana, automáticamente sufría el más duro de los anatemas.

Pero este período de crisis postbélico también produjo en la sociedad norteamericana un serio y profundo acercamiento a las religiones. Sobre todo a partir de los años cincuenta, se alcanzaron cifras en las conversaciones que no se podían sospechar apenas unos años antes, y ello en todas las religiones, confesiones y cultos existentes en el país. Así, si en 1940 menos de la mitad de los norteamericanos se confesaba perteneciente a una confesión o religión, en 1958 la cifra se había elevado a las dos terceras partes. Por lo mismo se intensificó el despertar de la teología y de la liturgia, así como el más tradicional revivalismo evangélico, cuyo mejor exponente fue el predicador y publicista religioso Billy Graham.

Ahora bien, como se puede sospechar, no era sólo la postguerra la causante de esta especie de *boom* de fe religiosa, y no sólo en los Estados Unidos, sino en todo el mundo occidental. Había otras muchas causas que iban desde la angustia vital, personal y social de aquellos años, el nacimiento del terror nuclear, el miedo a los cambios tecnológicos, hasta la contradicción que producía la enorme prosperidad que crecía junto a la pobreza más extrema.

Por eso se buscaba en las iglesias un cierto bálsamo tranquilizador que, en el caso norteamericano, añadía la necesidad de sentirse respetable, pues el no ser practicante de alguna religión equivaldría, en la conciencia social del momento, a un cierto antiamericanismo, lo que era despreciable. Por lo mismo, muchos norteamericanos buscaban en las igle-

sias su propia identidad: los descendientes de los grandes flujos migratorios, incluso en la tercera o cuarta generación, trataban de encontrar en las iglesias de sus antepasados el necesario refugio y cobijo ante la excesiva presión que sentían de la sociedad de masas y el anonimato. Incluso, como se estaban produciendo fuertes movimientos poblacionales del campo a las ciudades, del centro a los barrios, entre los propios barrios de las grandes ciudades..., las iglesias seguían siendo el único punto de contacto, sirviendo para paliar, de alguna forma, el desarraigo que se producía, así como eran una especie de lazo moral y ético ante el laxismo que empezaba a imponerse.

Por lo que se refiere a la práctica religiosa y por el prestigio social al que nos hemos referido, los episcopalianos y los presbiterianos eran los más frecuentados, pero, en general, hacia 1955 se había alcanzado una práctica religiosa mensual superior al 65% de promedio entre todas las confesiones protestantes. Los monasterios y las abadías tuvieron un auge muy fuerte. El propio judaísmo conoció una edad de oro en el comportamiento religioso de sus creyentes, que abandonaron los guetos y colaboraron en la construcción y organización de varias sinagogas, las utilizaron como centros sociales; la participación en los cultos judíos pasó del 18% en 1947, a un 315% en 1955.

Pero todo el fervor duró apenas una década. Ya en 1959 se observaban síntomas de decaimiento del *boom* religioso. Incluso como sentimiento sociopolítico, entra en profunda crisis lo que se solía denominar el americanismo. La transformación que se produjo en la sociedad alcanzó profundamente a las iglesias, que, una vez más, se sentían incapaces de alcanzar los rápidos cambios sociales y mentales.

Grandes conjuntos confesionales

No es raro encontrar clasificados a los norteamericanos en tres grandes conjuntos religiosos: protestantes, católicos y judíos, olvidándose de los cristianos ortodoxos y despreciando a los no cristianos. Una de las encuestas más fiables apareció reflejada en el *Anuario Eclesiástico Americano-Canadiense,* de 1973; la pregunta que se había hecho se refería a la iglesia a la que creían pertenecer los norteamericanos, y las respuestas se repartieron de la siguiente forma:

Judíos	3,2 %
Católicos	25,7 %
Protestantes	66,2 %
Otras religiones	1,3 %
Sin indicar religión	0,9 %
Ateos y agnósticos	2,7 %

Ahora bien, el término «denominación religiosa», y su uso, debe ser tomado con cierta cautela en el caso de los Estados Unidos; la razón principal es su abundancia, pues hay más de 225 oficialmente registradas, aunque sea una abundancia muy ilusoria, dado que, en algunos casos, apenas cuentan con dos centenares de miembros. Por otro lado, las diferencias entre algunas denominaciones o confesiones son mínimas, hasta tal punto que si reseñamos las doce más importantes podemos cubrir más del 95% del total de la población creyente de los Estados Unidos. Por tanto, la existencia de tantas iglesias no es sino un reflejo de cierta novelería, típica de los Estados Unidos, y del profundo respeto por la intimidad de las personas. Veamos cómo fueron apareciendo, lo que nos ayudará a comprender la realidad.

Unas son autóctonas y otras importadas. Éstas responden a los propios conflictos que se produjeron en el seno del cristianismo en la vieja Europa, así como a la enorme fragmentación política que sufrió este continente durante los siglos de la Edad Moderna. Las primeras indicadas tienen múltiples causas: unas veces fue un sueño en la mente de un visionario (los Discípulos), otras una revelación especial (los Mormones), o un cisma surgido por alguna interpretación teológica heterodoxa (los Unitaristas), o un cisma administrativo (alguna Convención Baptista), o la unión de varias iglesias (la Iglesia Unida de Cristo), e incluso alguna causa externa a la religión, como pueden ser el racismo o la Guerra de Secesión...

De cualquier forma, conforme ha avanzado del siglo XX, las confesiones han sufrido un doble proceso: o desaparición o fusión de las más importantes, al menos en lo que se refiere a los elementos y criterios fundamentales. A continuación presentamos dos cuadros esquemáticos, que nos servirán para entender la explicación ulterior.

Genealogía de las confesiones en los Estados Unidos (los años indican la implantación en el país)

A) Judaísmo (1654)	Ortodoxo: Reformado Conservador
B) Catolicismo (1565)	Iglesias ortodoxas (1794) Iglesia Nacional Polaca (1897)
C) Protestantismo	Luteranismo (1649) Calvinismo: Presbiterianos (1611) Iglesias reformadas (1623) Congregacionistas (1620) Unitarismo (1796) Anglicanismo (1607): Episcopalismo (1789) Metodismo (1760): Pentecostalismo (1898) Anabaptismo-Baptismo (1639): Mennonitas (1683) Brethrem (1719) Cuaquerismo (1656)
D) Paracristianos y marginales	Mormones (1830) Adventistas (1845): Testigos de Jehová (1884) Cientistas Cristianos (1879)

Denominaciones principales y sus grupos (1972)

Confesión	Denominaciones principales	Número de fieles
Adventismo	Adventistas del Séptimo Día	4.340.000
Anglicanismo	Iglesia Episcopaliana	3.227.000
Baptismo: Mennonitas Brethrem	Asociación Baptista Americana Iglesias Baptistas de Estados Unidos Convención Nacional Baptista de América. Convención Nacional Baptista de Estados Unidos Primitiva Convención Nacional Baptista Convención Baptista del Sur	26.403.000

Confesión	Denominaciones principales	Número de fieles
Catolicismo	Iglesia Católica, Apostólica, Romana	48.809.000
Cientismo	Iglesia Cientista de Cristo	400.000
Cristianismo:	Iglesia Cristiana de los Discípulos	
Discípulos Cristianos	Iglesias Cristianas de los Discípulos de Cristo	
	Iglesias de Cristo	4.823.000
Congregacionalismo	Iglesia Unida de Cristo	1.929.000
Judaísmo		5.870.000
Luteranismo	Iglesia Luterana Americana	
	Iglesia Luterana de América	
	Iglesia Luterana del Sínodo de Misuri	8.800.000
Metodismo	Iglesia Episcopal Metodista Africana	
	Iglesia Episcopal Metodista Africana de Sión	
	Iglesia Episcopal Metodista Cristiana	
	Iglesia Metodista Unida	13.117.000
Mormones	Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	2.292.000
Ortodoxos	Ortodoxos griegos	
Cristianos	Iglesia Ortodoxa de América	4.267.000
Pentecostalismo	Asambleas del Señor	
	Iglesia del Señor Jesucristo	3.185.000
Perfeccionismo	Iglesia de los Nazarenos	1.103.000
Presbiterianismo	Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos de América	
	Iglesia Presbiteriana Unida de Estados Unidos de América	4.140.000
Protestantes	Pequeños grupos	1.107.000
Cuáqueros	Asamblea de los Hermanos	124.000
Reformados	Iglesia Reformada de América	681.000
Testigos	Testigos de Jehová	517.000
Unitaristas	Asociación Unitarista y Universalista	275.000

Nota: Se han despreciado los grupos minoritarios y las cantidades están muy redondeadas.

Diferencias entre religiones

Ciertamente, hay diferencias y características que son evidentes, y por tanto fundamentales, como, por ejemplo, entre el cristianismo y el judaísmo. Pero otras son pequeñas y no tan accesibles a los ojos de un profano, como, por ejemplo, entre los católicos romanos y los ortodoxos. Pero, centrándonos en el caso del protestantismo, la situación se nos complica algo más. Esta confesión no sólo es varia en su forma de presentación, sino que, además, estas variaciones pueden aparecer tanto en el interior de una misma familia, como hemos visto en el cuadro anterior, como entre las familias. Por eso, en los últimos años, las iglesias protestantes de más larga tradición, las que se suelen denominar *troncales,* han acordado algunos elementos teológicos básicos que procuran hacerlos comunes; entre ellos destacan: la autoridad suprema de la Biblia, la Trinidad, la salvación por la fe, dos sacramentos: bautismo y comunión. Estos elementos forman el nudo principal aceptado, y toda su mejor reflexión teológica gira en torno a los mismos.

Entre las otras confesiones, denominaciones o cultos, pues suelen llamarse indistintamente con los tres términos, se distinguen, por un lado, los protestantes que hemos definido como *marginales* (pentecostales y adventistas), que aceptan los elementos indicados para los grupos *troncales*, aunque dándole importancia, o quitándosela en su caso, a ciertos aspectos fundamentales del cristianismo. Por otro lado nos encontramos con los testigos de Jehová, los mormones y los cientistas, o seguidores de la Ciencia Cristiana. Éstos, de ordinario, no suelen ser aceptados ni reconocidos como cristianos por las demás iglesias. En ello influye el rechazo que hacen de ciertos libros bíblicos, o la interpretación caprichosa que hacen de ellos. Finalmente nos encontramos con los cuáqueros y los unitaristas, que pueden ser considerados como cultos cristianos, pero sólo por su planteamiento teológico y su discreción a la hora de presentar sus particulares interpretaciones bíblicas.

Como podemos observar, todos estos grupos los podemos situar, incluso sin solución de continuidad alguna, entre dos polos: el catolicismo y el para-cristianismo. Entre ambos extremos, siempre encontraremos que hay un punto de contacto entre las distintas confesiones, aunque sea pequeño, que es el que le da coherencia a todo el abanico presentado. Así, por ejemplo, en la iglesia episcopaliana la corriente que se puede definir como «anglocatólica» lógicamente se acerca muchísimo al catolicismo ro-

mano, mientras que los denominados «evangélicos» se parecen mucho a los presbiterianos. Lo mismo se puede decir de la poca diferencia que hay entre la corriente liberal de los presbiterianos y los metodistas, o entre los metodistas llamados perfeccionistas y los pentecostales.

Tres tipos de iglesias protestantes

Pero, a pesar de todo lo dicho, se pueden distinguir tres tipos fundamentales de iglesias protestantes en los Estados Unidos, aunque sólo entre las que más arriba hemos definido como *troncales*. Pero, como la materia es muy compleja, conviene tener en cuenta muchos matices, tal como iremos dando.

Algunas iglesias estaban, desde un principio, como iglesias protegidas y financiadas por el Estado, es decir, eran las iglesias «establecidas», como los luteranos y los episcopalianos. Otras eran aquellas que se denominaban «sectas de practicantes iniciados», como los congregacionistas y los baptistas.

El primer grupo son las iglesias con un credo elaborado, así como con una liturgia propia y adecuada. Para ellos, los sacramentos son entendidos como transferencia de la gracia de Dios. Sus clérigos tienen una buena y adecuada preparación intelectual y suelen vivir segregados de la sociedad, de alguna manera. En sus relaciones con el Estado, éste las apoya para que se alcance la mayor uniformidad doctrinal posible y que, de esta forma, se eviten las disensiones y las heterodoxias, lo que se consigue a través de un gobierno eclesiástico fuerte y muy centralizado.

El segundo grupo insiste más que nada en la propia experiencia personal de la conversión a Dios (la metanoia). Aplican la libertad en la interpretación de las Sagradas Escrituras, según se lo comunique el Espíritu Santo a cada individuo. Aceptan el sacerdocio universal. Consideran los sacramentos del bautismo y de la comunión como unos meros ritos simbólicos. De las características de ambos grupos, haciendo un tercer grupo híbrido, participan iglesias tales como los presbiterianos y los metodistas.

A la hora de analizar su plan de organización eclesiástica, también nos encontramos con esta distinción. En ambos extremos podríamos situar en uno, los de régimen episcopal, asimilables a un gobierno monárquico o aristocrático; en el otro, los congregacionistas, comparables a los

anarquistas, y en el centro, también un tanto híbridos, los presbiterianos, semejantes a un sistema parlamentario.

Por la influencia política de la sociedad, y saliendo por distintas vías, casi todas las denominaciones protestantes tienden hacia la tercera fórmula o sistema: por eso, cuentan con su jerarquía, asistida por unos consejos representativos del clero y de los laicos; así unen la eficacia a la mayor democracia posible, que les da muy buenos resultados.

Ideales de las clases medias

Como hemos dicho, de esta forma las iglesias tratan de reflejar en sí mismas la organización civil del país, lo que, en el fondo, serían los ideales de las clases medias. Por eso, y en este mismo sentido, en los metodistas, por ejemplo, los obispos actúan más bien como superintendentes o administradores, más que como tales prelados. Los episcopalianos, por su parte, fueron los primeros de los anglicanos en aceptar la vía presbiteriana de gobierno, o la del presbiterio. Incluso los luteranos, aunque han tenido que pasar por largas y duras discusiones, han terminado por abandonar la institución episcopal, entendida en su forma tradicional. Sin embargo, y en contrapartida, tanto los baptistas como los congregacionistas le conceden, al menos en la teoría, una total autonomía a cada iglesia y le dan cada vez más poder real a las organizaciones que administran los diversos conjuntos de iglesias.

Aunque no lo hemos dicho, fuera de toda esta relativa convergencia a que nos venimos refiriendo quedarían los mormones. Ellos conservan férreamente un gobierno muy autocrático. También tienen características especiales las denominadas «Iglesias de Cristo», que le conceden una autonomía total al gobierno de cada iglesia local, siguiendo en ello el modelo de las sinagogas judías.

Estructura interna

El principio teorético y fenomenológico que se encuentra en la ideología de los dos grandes partidos políticos norteamericanos suele estar presente, de alguna forma, en el funcionamiento interno de la mayoría de las confesiones. Y esto salta más a la vista, porque suele ser el motivo

que provoca los principales conflictos. A la izquierda, se suelen situar los «liberales», y a la derecha, de algún modo, los denominados evangélicos. Los primeros suelen ser las laxos en la interpretación bíblica, aceptando diversas escuelas; se esfuerzan día a día para estar en contacto con el pensamiento, las actitudes y las realidades del mundo; se orientan claramente hacia el ecumenismo y cuentan con una más amplia pastoral social.

Por su parte, los evangélicos tratan de conservar la religión en el estilo bíblico más puro, pietista, individualista, puritano, congregacionista, sectario, e incluso con un fuerte sentido misional; algunas confesiones llegan a autodefinirse como conservadoras, como, por ejemplo la sección luterana denominada *Sínodo de Misuri* y ciertas asambleas pentecostales y evangélicas.

Si tratamos de calcular el número de adeptos, tarea muy difícil y ardua, no andaremos muy alejados si concedemos un 40% a los liberales y un 60% a los conservadores, siempre situándonos a principios de los años setenta y con todas matizaciones que se le quiera dar. Volviendo al tema de los judíos, en su caso es mucho más difícil analizar la tendencia religiosa y política, pues depende de la sinagoga en la que están inscritos y cuál es el país de origen de sus padres o antepasados.

Clasificación geohistórica y social

En el caso de los católicos y de los judíos, aunque su presencia en el territorio de los Estados Unidos data de los primeros años, ésta no se hace efectiva hasta el siglo XIX; por eso es importante que, en el caso de los protestantes, veamos el momento en el que cada confesión se inserta en la historia del país. Ello es importante porque ese momento histórico determina la evolución que ha conocido esa confesión, la influencia que haya podido ejercer en la sociedad y las circuntancias que la han condicionado en su implantación.

Así, tenemos que las grandes familias protestantes fueron los grupos más significativos en el trabajo de *La Frontera*, tanto en el medio oeste como en el oeste. Así, por un lado, los más eminentes en el período colonial, sobre todo los congregacionalistas, los episcopalianos y los presbiterianos. Por otro, y de manera muy especial, los metodistas y los baptistas. Un tercer grupo estaría formado por los denominados discípulos

cristianos. Como vemos, confesiones típicamente anglosajonas, lo que explicaría la constante confirmación que tienen en el medio en el que se desarrollan y, también, las que más influencia han tenido en la configuración de lo que venimos definiendo como la «ideología americana».

De estas confesiones han tomado la mayor parte de los elementos las que han ido apareciendo en el propio territorio, incluso siendo más tradicionales que las originales. Esta situación no se da en otras iglesias, al menos a título comparativo, como, por ejemplo, los ortodoxos y los católicos. En estos últimos casos, se trataba de inmigrantes que llegaban al país en grandes oleadas, una vez que ya se había implantado lo que hemos denominado *la conciencia americana;* es decir, ya se había superado el período de formación de esa conciencia casi nacional. Por ello, los creyentes de estas confesiones indicadas, además de los luteranos también, no tuvieron más remedio que inscribirse en el proceso de americanización fijado por las confesiones que les habían precedido en la llegada. Por eso decíamos que la influencia católica, ortodoxa o luterana en el desarrollo cultural de los Estados Unidos, hasta hace pocos años, ha sido muy débil y superficial, cuando no prácticamente nula.

En un plano superficial, porque realmente es muy difícil de poder calcular, el nivel y el volumen en la intensidad de la fe puede ser observado desde el punto de vista geográfico. Es decir, se puede observar cómo la religiosidad varía según las regiones. En este sentido, se ha indicado que la práctica y la asistencia a los servicios dominicales, a principios de los años setenta, era del 45% en los estados del sur, del 40% en la zona denominada del medio oeste y de apenas un 33% en las regiones del oeste.

Por lo mismo, ninguna de las confesiones suele estar representada de una forma uniforme en la totalidad del territorio. Sin embargo, en un sentido mucho más localista, se puede afirmar que hay muy pocos condados en los Estados Unidos que no estén dominados por alguna de las confesiones. Incluso en bastantes de ellos, algunos analistas afirman que en cerca de la mitad, nos encontramos con que una sola confesión abraza casi al 50% del total de fieles de esos condados. Y es que, en la práctica, las distintas confesiones o denominaciones se reparten y distribuyen, por un lado, entre grandes regiones y, por otro, podemos encontrarlas en metrópolis, suburbios y zonas rurales. Entre los motivos que explicarían este fenómeno, casi anómalo, de distribución geográfica estarían la fecha de su llegada al territorio, la forma de implantación, el grupo social dominante en la confesión en el país europeo de origen, la actitud ante la

Guerra de Secesión y circunstancias anejas, las dificultades culturales, teológicas, etc.

Por lo que hace a los judíos, parece ser que precisaron mucho la zona y las ciudades elegidas para instalarse. Ello explicaría por qué nos los encontramos en las grandes ciudades del nordeste, en más de un 70%, sobre todo en la gran urbe de Nueva York; por lo mismo que en otras tres zonas muy características: costa oeste (Los Ángeles, especialmente), la región de los Grandes Lagos y la península de Florida. Es el mismo caso de los católicos y de los cristianos ortodoxos, provenientes de la inmigración, que eligieron zonas muy industrializadas o ciudades como, por ejemplo, Nueva York y Pensilvania.

Casi todas las confesiones protestantes buscaron para instalarse pequeños pueblos o medianas aglomeraciones. Por eso predominan mucho en el sur y en el medio oeste, sobre todo, en las zonas aún muy rurales y en las que nos encontramos con la circunstancia de que las tres cuartas partes de los creyentes son metodistas y baptistas. Más variedad existe en otros casos, pues vemos que casi la mitad de los episcopalianos habita la costa del Atlántico. Situación que es semejante a la de los congregacionistas en la región de Nueva Inglaterra, que comparten con lo unitaristas. Por su parte, los luteranos habitan el medio oeste y Pensilvania casi en un 80%, compartiendo la primera de las regiones indicadas con los Discípulos Cristianos. Como sabemos, el caso de los mormones es muy especial, pues ellos tienen su territorio en el Estado de Utah, aunque mantienen comunidades de cierta importancia en Idaho y California. En esta última zona indicada, desde hace algunos años, prosperan todos los cultos, religiones y confesiones exóticas, llegándose a casos fantasiosos y ajenos al hecho religioso.

Ahora bien, este genérico planteamiento geográfico no debe engañarnos, pues hay hechos y fenómenos que rompen el esquema. En este sentido, la Segunda Guerra Mundial, la emigración rural a las ciudades, la importante industrialización del sur, la emigración de los negros a los Estados del norte, el incremento de la población blanca adinerada en los suburbios de las grandes ciudades... Es decir, la impresionante movilidad que desde hace 40 años tiene la población norteamericana trastoca la distribución geográfica que hemos indicado y obliga a las confesiones a tener una política de buena vecindad.

Por esta razón y otras que veremos enseguida, es muy raro que un norteamericano pertenezca a una confesión por reflexión propia o con-

vencimiento teológico. Al menos, en el caso de los protestantes y de los judíos, los norteamericanos nacen o eligen la fe que confiesan por motivos sociales y económicos. Ello significa que suele ser la iglesia o confesión de sus antepasados, pues sólo menos de un 5% de los habitantes de los Estados Unidos ha cambiado de confesión religiosa o de iglesia; es norma social buscar pareja a la hora de contraer matrimonio entre personas pertenecientes al mismo credo. Con ello tenemos que las confesiones religiosas reflejan, con bastante exactitud, la estructura étnica y social de los Estados Unidos.

Como se puede suponer, hoy en día apenas hay confesionies que no utilicen el inglés en los cultos, salvo el español o alguna lengua eslava que sí se utilizan con cierta regularidad. Pero esto no significa, ni mucho menos, que haya desaparecido el *hecho étnico* de la religiosidad americana. Algunas confesiones puramente nacionales siguen siendo el reducto de pequeñas minorías, todavía rebeldes a la total asimilación; éste es el caso de la denominada con el pomposo nombre de Archidiócesis Albano-Ortodoxa de América y el de la Old German Baptist Brethem. En las grandes ciudades, la ruptura que se ha producido en los barrios que eran considerados *nacionales*, e incluso en algunos casos hasta *regionales*, tiende a llevar a esta misma conclusión a las iglesias y confesiones.

Sin embargo, el americano que se considera tradicional suele estar bien sujeto a una confesión por el normal respeto que le tiene a sus tradiciones ancestrales. Pero, en el caso de los inmigrantes de la segunda oleada, esta condición ya no se impone absolutamente, como si fuera la única que ayuda a alcanzar el proceso de americanización. Por eso, ya a la tercera generación, el pluralismo étnico parece ser que es reemplazado, de forma paulatina, por un pluralismo religioso. Por eso, no nos engañaríamos si decimos que un luterano norteamericano será de origen alemán o escandinavo; un católico será irlandés, polaco, italiano, alemán o hispanoamericano; un ortodoxo deberá buscar sus orígenes en Rusia, Grecia o en algún país balcánico; finalmente, los episcopalianos, metodistas, baptistas o congregacionistas dirigirán sus miradas hacia Gran Bretaña. Estas ligaduras étnico-culturales nos explican que se puede dar una relación mucho más estrecha entre, por ejemplo, un norteamericano de origen alemán luterano y otro católico, que entre un norteamericano de origen alemán y otro de origen holandés, ambos metodistas.

Esto es lo que ha llevado a lo que se llama la separación racial de las iglesias, en la mayoría de los casos. Por eso hay iglesias de negros y de

blancos, aunque sean de la misma confesión, doctrina y organización, siendo los blancos los únicos responsables de esta especie de *apartheid* religioso. Desde el momento de su constitución, los negros han amado sus iglesias, a pesar de haber tenido que hacer frente al impresionante movimiento migratorio que se ha producido entre la población de color durante todo el siglo XX. Preservadas estas iglesias del excesivo racionalismo y materialismo, muchas veces por la propia incultura y la pobreza, la fe protestante de los negros guarda todo el calor y la sencillez de las confesiones de los menos privilegiados: alegres canciones, sermones apasionados y severos, frecuente participación popular en los actos de culto, etc. Incluso la lucha por la igualdad e integración racial y social ha llevado a los negros a producir una especie de *teología de la liberación* norteamericana, que ha tenido mucho éxito.

A pesar de lo que venimos diciendo y con bastantes salvedades, nos podemos encontrar ciudadanos de todas las esferas sociales en todas las confesiones e iglesias, aunque en todas haya proporciones preponderantes sobre la media nacional; algo así como si cada iglesia tuviera una «marca». Por eso, se suele afirmar que la iglesia episcopaliana es la de la elite social. A continuación, en una especie de gradación social, estarían situados los congregacionistas, los presbiterianos, los judíos y algunos cientistas. En la banda central, estarían los metodistas y los luteranos; detrás vendrían los discípulos cristianos, los católicos, los mormones, ortodoxos y baptistas, para terminar la lista con los pentecostales, adventistas y, finalmente, los testigos de Jehová.

Esto no significa que, dentro de una misma confesión o denominación haya enormes variaciones sociales: entre muchos puertorriqueños, neoyorquinos y la familia Kennedy, entre los judíos ortodoxos y los reformados, etc. Así se comprende mejor la compleja sociedad norteamericana. Sin embargo, entre los protestantes encontramos una especie de jerarquización muy significativa y, también, variable. Como se ha afirmado muchas veces, un norteamericano ambicioso, que logre progresar en la escala social, debe cambiar a lo largo de su vida varias veces de coche, de casa, de esposa y de iglesia. Porque, aunque la afirmación anterior pueda parecer una *boutade,* el norteamericano medio suele buscar domicilio en una zona residencial homogénea, acercándose a la iglesia más próxima para sus prácticas de culto. También sucede a veces que cuando los creyentes de una iglesia, o su mayor parte, están sufriendo transformaciones sociales, suelen transferir éstas a su propia iglesia o confesión,

con lo que también las iglesias van evolucionando. De todos modos, hay en los Estados Unidos unas pocas iglesias *blancas*, muy *respetables*, que son las que ejercen la mayor atracción sobre los ciudadanos que se consideran los más significados y significativos.

A la hora de reseñar los elementos que son claves para entender la estratificación, los sindicatos con mayor frecuencia se refieren siempre al propio carácter de la iglesia o confesión, así como al tema de inmigración. Los episcopalianos siempre se verán referidos a la «Madre Patria», a un clero culto y educado y a una elegante liturgia. Los pentecostales serán mirados como medio histéricos, vulgares, ofreciendo a los pobres, dentro de una gran solidaridad, una extraña confianza en el más allá. Los baptistas, por su simplicidad y su fuerte espíritu congregacionalista, han sido bien acogidos en el sur... Es el único sistema con que contamos para poder penetrar en ciertos entresijos de una sociedad que es profundamente religiosa, pero que, por lo mismo, busca llegar a todas las conciencias y a todas las necesidades espirituales. Por eso es la última razón de esta estratificación y fragmentación socioeconómica de las confesiones en los Estados Unidos.

Judíos y ortodoxos

Aunque en las alusiones que le hemos dedicado a los judíos nos hemos referido a ellos como a los de una confesión más, no podemos olvidar que los judíos son miembros de un pueblo y de una cultura poderosa y cuidadosa. Ello no ha podido impedir que se den en los Estados Unidos sinagogas judías de negros, aunque una sola haya sido reconocida oficialmente por la autoridad, la Hazaad Harishon.

En el caso norteamericano, casi toda la comunidad judía se sitúa dentro de lo que se denomina la *tradición ashkenazi,* en la que son muy significativas las corrientes culturales alemanas y las del este de Europa; ambas suelen estar muy mezcladas en los barrios y distritos de las grandes ciudades, pero tanto en los barrios bajos o pobres como en los suntuosos. Por eso se suele afirmar que hay casi un millón de judíos pobres en los Estados Unidos. De todos los judíos, casi el 25% conservan trabajos artesanos tradicionales, siendo éstos los que más apego sienten al primer domicilio que encontraron al llegar a los Estados Unidos. Ello no impide

el que sea la comunidad judía la considerada como la de mayor movilidad social en el país, así como la de mayor ascensión: la proporción de titulados universitarios entre los judíos es el doble de la media nacional, y casi el 75% de los judíos que trabajan en profesiones liberales lo hace entre las consideradas de mayores ingresos.

Aunque todo el complejo entramado cultural judaico está muy mezclado en el crisol del país, es la religión, sobre todo en los últimos cincuenta años, la que suele ser utilizada como identificación étnica para los hijos y nietos de inmigrantes judíos. Porque, por encima de todo, el judaísmo norteamericano es asunto de ritos y de un estilo propio de vida. Hechos que han marcado a la comunidad judía, y que están asimilados por los Estados Unidos, los han ido empujando más y más hacia su propio espíritu religioso (persecuciones nazis, creación del estado de Israel, exclusiva influencia cultural del cristianismo en la vida norteamericana...). Al mismo tiempo, las características propias del moralismo judío han ayudado mucho a su perfecta integración en el contexto social norteamericano. Así la fe religiosa, que no se fija tanto en el fervor o en la adhesión a los dogmas y principios, como en el estudio exegético de los Libros sagrados, la veneración a Dios en el seno familiar y en la sinagoga, en una vida virtuosa y digna, la confianza en la propia capacidad del hombre para alcanzar su salvación y para poder establecer en la tierra el reino del cielo... Todos son elementos muy queridos a la *conciencia americana*, así como el tradicional rechazo judío del pecado original y del infierno.

Pero, a pesar de este apego a su tradicional cultura, la americanización de los judíos ha producido ciertas transformaciones significativas. Por ejemplo, en los ambientes judíos norteamericanos se le da mucha más importancia que en otros lugares a la fiesta de *Hanoucca*, por corresponderse con la Navidad, lo mismo que al rito del *Barmitsva*, que suele homologarse con el de la primera comunión cristiana.

Ello no impide que se produzcan ciertos grados en el proceso de asimilación de los judíos en los Estados Unidos. Suelen distribuirse en tres grupos principales. En primer lugar, los *ortodoxos*, que son alrededor de medio millón; muy fundamentalistas y pendientes, por igual, de la Ley escrita y de la oral; en la liturgia, utilizan el hebreo; tratan de observar las obligaciones dietéticas, y mantienen escuelas primarias y secundarias, al estilo parroquial de las iglesias cristianas. El segundo grupo es el de los *reformados*, que suelen someter a criterios racionales y de comportamiento social las leyes morales judaicas, respetándose sólo la Ley escrita,

desde el punto de vista teológico; han abandonado la esperanza mesiánica, y sólo piensan en espiritualizar el mundo; los oficios litúrgicos suelen ser breves, utilizando en ellos el inglés, con frecuente acompañamiento musical, a semejanza de los cristianos; son de los que piensan que ser judío significa pertenecer, simplemente, a una confesión religiosa más. El tercer grupo, que es el más numeroso, suele denominarse *conservador*: en él se incluyen los numerosos judíos inmigrantes del siglo XX, así como muchos de los hijos de los ortodoxos; ellos consideran que, aparte de las leyes más tradicionales, el judaísmo debe evolucionar con los tiempos y adecuarse a ellos.

En términos generales, todo judío norteamericano es, por derecho propio, miembro de la sinagoga local, en la que va a encontrar los correspondientes organismos paralelos (escuela sabatina y/o dominical, clubes de diverso tipo, asociaciones juveniles, etc.) que serán los que le ayuden a sentirse apoyado y unido al grupo. En la sinagoga y demás organismos que funcionan en ella, el rabino es, aparte de director espiritual personal y de la comunidad, educador, consejero, organizador, animador, etc.

No hay que olvidar que las más de 5.000 sinagogas existentes en los Estados Unidos no están sujetas a ningún organismo central, como sucede en otros países de Europa, por ejemplo en Gran Bretaña. Ello es fruto de la influencia que ha recibido el judaísmo norteamericano de las iglesias protestantes, en su aspecto administrativo. Por este motivo, los judíos se inclinan hacia el sistema congregacionalista, o localista, aunque envíen su representación al Consejo Sinagogal de América (Synagogal Council of America) y participen en los varios organismos judíos que se encargan de recaudar fondos, administrar hospitales, defender los intereses de los judíos, etc.

A pesar de su profundo sentimiento cultural, los judíos norteamericanos son poco practicantes, no frecuentando mucho la sinagoga (en 1973, apenas el 20% de los censados). La explicación de este hecho suelen buscarla los analistas en la rápida y frecuente movilidad socioeconómica, y en el hecho de que el culto es entendido como un asunto interno de la vida familiar. Sin embargo, esto no es un impedimento para que crezca, sobre todo entre los más jóvenes, el sentimiento nacional-religioso y cultural (judaicismo y semitismo), motivado la mayoría de las veces por el antisemitismo radical de ciertos líderes negros e ideólogos de movimientos progresistas, organizados y amparados desde la Unión Soviética, así como por la existencia del estado de Israel. No sucede lo mismo

con el sentimiento *sionista*, que suele ser entendido por los judíos norteamericanos como un asunto financiero, más que otra cosa. Pero, sobre todo la realidad israelita, sus triunfos y sus peligros galvanizan a los jóvenes judíos norteamericanos, quienes, sin perder su patriotismo nacional, colaboran todo lo que pueden con su comunidad cultural.

Por lo que se refiere a los cristianos de rito oriental, lo primero que salta a la vista es su enorme dispersión en iglesias nacionales. Les sucede lo mismo que a los protesantes, aunque sin apenas influencia cultural en la sociedad norteamericana. Suelen ser tan humildes, exóticos y están tan replegados sobre sí mismos, al ser tan pocos en número, que la mayoría de los análisis los silencian completamente.

Como sabemos, todas las denominaciones de este credo nacen, de una u otra forma, del Cisma de Constantinopla, de mediados del siglo XI. Desde ese momento, las iglesias orientales se han multiplicado en los nacionalismos de aquellos países próximos y regionales, e incluso en la propia América, por simples diferencias interpretativas. De todas ellas, hay presentes en los Estados Unidos una veintena, aunque se suelen organizar en dos grupos principales. Uno lo forman las iglesias de rito bizantino u ortodoxo, que son: cuatro ucranianas, tres rusas, dos albanesas, dos rumanas, una griega, una búlgara, una serbia y una cárpato-rusa; una de las rusas suele ser considerada la primera que se instala en territorio norteamericano, que lo hizo en Alaska en 1794, por medio de un grupo de monjes rusos. En el segundo nos encontramos con iglesias más variadas, si cabe, así como con dos de rito sirio, dos de armenio y una de caldeo, que no se deben confundir con las mismas de rito católico y que están unidas a Roma.

Entre ellos hay un buen número de los que se llaman Unitarios y *Uniatos*, que son fieles de iglesias cristianas dependientes de algún rito oriental, pero unidos a la obediencia romana, o que niegan sólo el dogma de la Trinidad. Curiosamente, algunas de estas iglesias, al llegar a instalarse en los Estados Unidos, han preferido unirse a los credos ortodoxos de su propia etnia, más que a la Iglesia católica romana, por tener ésta una enorme carga de tradicionalismo irlandés, alemán, latino. Otros, en número cercano al millón de personas en total, han preferido conservar sus ritos y tradiciones religiosas (maronita, melquita, bizantino, ucraniano, etc.), configurándose en diócesis particulares dentro de la Iglesia católica, con unos patriarcas autónomos, designados por la autoridad católica de sus sedes diocesanas originales.

Mucho más diferentes, sin embargo, son las denominaciones que se autodefinen, sin serlo, como católicas, por su liturgia y su doctrina. La mayoría nacen de los cismas surgidos en Europa, con motivo de la aprobación del dogma de la infalibilidad papal, en 1870. No tienen ningún tipo de adhesión a Roma, siendo rechazadas por toda la ortodoxia.

Caso aparte es el de la Iglesia Polaca de América (Polish National Catholic Church of America). Ésta nace, en 1897, de una especie de cisma, en esta ocasión más que nada étnico, que padeció la Iglesia católica en los Estados Unidos. El problema se planteó cuando un buen grupo de católicos polacos exigieron un clero nacional, que les atendiera a ellos pastoralmente. Al no obtener respuesta a sus peticiones extremas, se separaron. Unos años después, en 1907, consiguieron con ciertas artimañas que fuera consagrado obispo una sacerdote de su tendencia. Inmediatamente, efectuaron su rechazo de ciertas normas romanas, entre ellas el uso del latín como lengua litúrgica y el dogma de la infalibilidad pontificia, al tiempo que organizaron una administración eclesiástica de tipo sinodal, con bastante participación en la misma de los seglares. En la práctica, consiguieron atraer y englobar a algunas parroquias de origen étnico eslovaco, y otras de origen lituano. Entre todas, lograron llegar a una buena cantidad de fieles adscritos, cuyo número en nuestros días se acerca a los 300.000. Para su funcionamiento institucional federado, se han adherido a los denominados «Viejos Católicos», de origen y etnia holandesa, así como a los anglicanos, pudiendo formar parte, en consecuencia, del Consejo Nacional de las Iglesias.

Aparte las ligaduras étnicas o nacionales de estas iglesias, entre ellas hay muy pocas diferencias. Incluso, las de rito bizantino, han llegado a una total comunión entre ellas mismas, aceptando todas unos principios teológicos muy generales. Así tenemos que le dan una importancia fundamental a la acción del Espíritu Santo, niegan la primacía institucional y jurídica del papa, rechazan todos los dogmas y usos morales y canónicos establecidos y promulgados después del Cisma. Por lo mismo, no aceptan los dos nuevos dogmas marianos, el de la Inmaculada Concepción y el de la Asunción. Rechazaban el celibato del clero secular, el bautismo por simple aspersión y la comunión bajo una sola especie. Por lo demás, no difieren de la Iglesia católica, aunque cuentan con una liturgia primorosa, solemne y muy elaborada. En los últimos años están aceptando el uso del inglés en la liturgia, pero todavía no es extraño poder oír sus ceremonias en la lengua del país de origen.

Por lo que se refiere a su administración, casi la mitad de los grupos aún se encuentra bajo la jurisdicción de un patriarca, obispo o sínodo de Europa, aunque cada uno ya tenga su sínodo episcopal americano. Incluso, ya en los últimos años, las actividades administrativas de las iglesias más importantes, que, a su vez, representan cerca del 90% de los fieles, están coordinadas por una Conferencia episcopal.

De todas ellas, dos sobresalen por el número de fieles, la Archidiócesis Ortodoxa Griega del Norte y de Sudamérica, con más de dos millones de fieles bautizados y que obedece a Constantinopla, y la Iglesia Ortodoxa de América, de origen ruso, con más de un millón de fieles, y que es autónoma desde 1970. Fuera de ellas, las demás iglesias apenas son significativas, no llegando a los 50.000 ó 60.000 fieles cada una. Esta cortedad en el número de creyentes bautizados está provocando que estos fieles se vayan adhiriendo a alguna de las dos grandes iglesias ortodoxas. Al mismo tiempo, cada día que pasa son más los *popes* que abandonan las vestimentas clericales y el uso de la barba. Aunque parezcan superficiales, éstos son, también, signos de una mayor democratización en el funcionamiento y gobierno de las iglesias ortodoxas, permitiéndose la participación a los seglares en algunos asuntos. Pero se resisten a perder su total identidad, circunstancia que se ha visto intensificada en los últimos años; por eso, el seminario de San Vladimiro, de Nueva York, se ha constituido en uno de los centros mundiales de la ortodoxia.

Grandes confesiones protestantes

Aunque éstas no sean las que inscriben un mayor número de fieles, sí son las que tienen una impronta más fuerte en el país; no en vano, las dos terceras partes de los norteamericanos se declaran bajo la fe de alguna iglesia protestante. Efectivamente, casi 80 millones pertenecen a las denominaciones protestantes, aunque no de una forma proporcional, pues más del 85% se los reparten entre seis o siete de las iglesias.

Como ya se ha indicado, todas estas grandes iglesias protestantes norteamericanas provienen o derivan, de una u otra forma, de la Reforma iniciada por Lutero en el siglo XVI. Aunque hayan tenido un desarrollo particular y cuenten con una identidad propia, casi todas han conocido una evolución que es más convergente cada día. Por eso, a la hora de

presentarlas y describirlas, lo haremos siguiendo un orden en el que se conjugue la cronología y la teología. Empezaremos por los luteranos, que son los más próximos e identificados con los católicos, para terminar con los baptistas y los cuáqueros. En todos ellos indicaremos las asociaciones y los subgrupos que se les identifican o aproximan, tanto desde el punto de vista doctrinal como el histórico, aunque, oficialmente, se consideren ajenos a la familia religiosa artificial que nosotros les hemos buscado.

Los luteranos

Están constituidos por once iglesias luteranas, con casi nueve millones de fieles, lo que les sitúa en el tercer lugar numérico del protestantismo norteamericano. Son las iglesias que suelen ser consideradas como las menos americanizadas, conservando su sello alemán o escandinavo todavía, es por lo que se dice que son las menos protestantes.

Tres de ellas acaparan casi el 95% de los fieles, aunque tienen bastante uniformidad social y hasta geográfica. Una, la denominada Iglesia Luterana del Sínodo de Musuri, con casi tres millones de fieles, se vanagloria de su origen alemán y es hiperortodoxa doctrinalmente. Las otras dos se consideran el resultado de fusiones entre otras confesiones alemanas, finlandesas, danesas, suecas y noruegas. Son la Iglesia Luterana de América, de matiz muy moderado y con más de dos millones y medio de fieles (American Lutheran Church), y la Iglesia Luterana en América (Lutheran Church in America), de orientación más abierta y liberal, y con más de tres millones de fieles bajo su credo.

Teológicamente, la doctrina del luteranismo está muy próxima al catolicismo y se mantiene fiel a la pureza del pensamiento inicial, conservando incluso la enseñanza de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Su clero aún conserva una adecuada formación, propia de sus funciones, y vive separado del resto de los fieles. Pero, como este clero, tradicionalmente desde que llegaron a América, se vio privado del apoyo y de la alianza de los poderes políticos públicos, tuvo que reemplazar su régimen administrativo, de corte episcopal, por un congregacionalismo con grandes matices presbiterianos. Así, los pastores reciben sus atribuciones desde diversos órganos: son ordenados por el sínodo, elegidos por los fieles para sus funciones pastorales, y ciertas atribuciones y poderes administrativos los delegan las iglesias locales en los sínodos regionales y en

la Convención Nacional. En los consejos eclesiales, los seglares están representados en idéntica proporción que los clérigos, circunstancia que está provocando una mayor flexibilidad y democratización en su funcionamiento.

Sin embargo, no debemos olvidar que, pese a cierta fragmentación eclesiástica, el luteranismo americano ha conservado su unidad. Por eso es mucho más conservador que el luteranismo europeo, en todos los ámbitos, es decir, doctrinal, política y moralmente. A fin de conservar su ortodoxia, lo que también implicaba muchos elementos culturales alemanes o escandinavos, estas iglesias insistieron mucho en el control y en la educación de los bautizados bajo su credo; para ello crearon sus propias escuelas parroquiales. Curiosamente, y gracias a esta labor, aunque los luteranos americanos ascendían de escala social y se empezaron a ir a vivir a las ciudades, la iglesia mantuvo el control de los fieles y les ayudó a conservar su fe.

Del propio luteranismo, y en dos momentos claves de la década de 1880, nacen dos nuevas iglesias evangélicas, sucesoras de los antiguos Hermanos Moravos, que, a su vez, eran discípulos del hereje Juan Hus. Éstos, como sabemos, fueron prácticamente exterminados en Europa, en el siglo XVIII, aunque reorganizados, poco después, por el pietista alemán Nicolás Luis, conde de Zinzendorf. Sus seguidores apenas llegan a dos centenares de miles. Pero cuentan con misioneros muy activos, ejerciendo su labor pastoral incluso fuera de las fronteras de los Estados Unidos. Aunque conservan ciertos títulos clericales (obispos, presbíteros y diáconos), no les dan el mismo sentido que los luteranos y que los católicos. Los centros más importantes los tienen en Georgia y en Pensilvania. Es un credo que aboga mucho por la simplicidad de vida, de las costumbres y de la doctrina. En los cultos, aún conservan mucha influencia alemana, lo mismo que toda su liturgia, especialmente los cánticos, habiendo podido establecer congregaciones en la propia Alemania, Holanda, Suiza y Dinamarca.

Los episcopalianos

El anglicanismo cuenta con muchas iglesias bajo su propia *comunión* en todo el mundo. Son 18 oficialmente, y una de ellas es la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos. Aunque es un credo con toda independen-

cia, se le suele considerar, lo mismo que a las demás, una «hija fiel», aunque emancipada de la Iglesia de Inglaterra. Como consecuencia, ha heredado del anglicanismo puro una fuerte fidelidad a las Sagradas Escrituras, lo mismo que a la razón y a la propia Iglesia, lo que traducido quiere decir al orden establecido, a la libertad que ese orden lleva consigo y a la tradición.

En su jerarquización, se mantiene fiel a los tres órdenes eclesiásticos, considerando que los obispos son los verdaderos sucesores de los apóstoles. En la doctrina, conservan y utilizan la clásica tradición del famoso *Book of Common Player,* de 1562, aunque con las propias y lógicas variantes, que van desde las tendencias más liberales, tolerantes y modernistas, hasta las posturas más estrictas y fundamentalistas. No obstante, la mayor parte de los fieles suele situarse en una posición bastante moderada.

La doctrina teológica deriva de la de Calvino, pero en las prácticas litúrgicas y pastorales tienden, con bastante facilidad, a las de la Iglesia católica, lo que ha motivado que nazca en su seno un fuerte movimiento ecuménico en esta dirección. Por este motivo, muchos analistas consideran a los episcopalianos como una vía media entre las Iglesias de la Reforma y la Católica Romana. Pero también cuentan con una fuerte tendencia ecuménica hacia los baptistas. De todos modos, conservan la comunión con la sede de Canterbury.

Aunque en ellos hay tres pequeñas denominaciones que suelen ser consideradas como cismáticas (1873, 1963 y 1968), que cuentan con algunos millares de fieles, el grueso de los episcopalianos, con cerca de tres millones y medio de bautizados practicantes, se distribuyen en más de 7.000 parroquias, administradas desde las 82 diócesis. Lo mismo que decíamos antes de los luteranos, habiendo perdido esta iglesia, desde que se produjo la independencia de los Estados Unidos, la tutela con la que contaba del Rey y del Parlamento, básicos en Gran Bretaña, se ha tenido que ir adaptando a una administración de corte federalista y más democrática, muy semejante a la que el país tiene en lo civil. Así, el pastor es elegido por un consejo parroquial, aunque el nombramiento lo debe recibir del obispo correspondiente. Una vez efectuado éste, el cargo se convierte prácticamente en inamovible y muy independientemente en la actuación pastoral.

El candidato episcopal es propuesto por un Consejo diocesano, del que forman parte tanto clérigos como un seglar por parroquia. La consagración deben realizarla tres obispos anglicanos. Cada tres años, se reu-

ne la llamada Convención General, de rango nacional, y que está compuesta por una especie de cámaras, que son dos, y cuyo funcionamiento es separado: por un lado, los obispos y, por el otro, cuatro pastores y cuatro laicos por cada diócesis; sus funciones y poderes son idénticos. La continuidad viene asegurada por la permanencia y dirección de un Consejo nacional, dirigido por un obispo, con funciones presidenciales.

Por lo que se refiere a la atención docente de sus fieles, esta iglesia apenas cuenta con poco más de 150 escuelas parroquiales, y casi ninguna universidad confesional. Esto significa que su afán intelectual es menor que en su homóloga Iglesia de Inglaterra. Sin embargo, y como un casi único y extraordinario en el mundo protestante norteamericano, esta Iglesia cuenta con una veintena larga de Congregaciones religiosas.

Respecto de su teórica vinculación al poder civil establecido, suele darse como dato significativo el que los presidentes pertenecientes a esta confesión han sido dos veces más numerosos que los bautizados o creyentes de cualquier otra. Su tradicional imagen aristocrática, la cantidad de creyentes con mucho dinero, etc., han ido creando en los episcopalianos una imagen de conservadores. Sin embargo, desde hace unos años, estos fieles tratan de no estar ausentes de los temas y problemas más frecuentes.

Los metodistas

Es una confesión protestante que se distingue, sobre todo, por su defensa de la doctrina de la predestinación. En la posición por el número de fieles, ha ido perdiendo puestos a lo largo del siglo XX, especialmente en favor de los baptistas. Sin embargo, esta iglesia ha tenido un profundo proceso de reagrupamiento, que ha culminado, en 1968, con la absorción de la Iglesia metodista alemana. Ahora mismo cuenta con un total de casi 14 millones de fieles, aportando, como dato curioso, el que la mayoría de los negros protestantes son metodistas.

Como sabemos, esta confesión la originó, en los años veinte del siglo XVIII, un estudiante de Oxford, John Wesley, que trataba de alcanzar un cristianismo más vivo y eficaz, basado en una conversión ideal, aunque dentro de la Iglesia de Inglaterra. Aprovechando la configuración de la colonia de Georgia, se marchó a los Estados Unidos, donde continuó con la predicación, organizando una nueva Iglesia americana en 1784. Desde

este momento, esta orientación confesional ha marcado profundamente la vida religiosa de los Estados Unidos, aunque el credo metodista haya sufrido muchos cambios y adecuaciones. Por ejemplo, como consecuencia del constante aburguesamiento de la sociedad americana del siglo XIX, el metodismo abandonó su constante perspectiva de conversión, de férrea disciplina, de espíritu misional e itinerante, de participación de los seglares en la predicación, de pequeñas y acogedoras comunidades...

De todos modos, esta adaptación no era rara, pues al no ser el metodismo una confesión excesivamente doctrinaria, ha podido revisar, hasta nuestros días, todas las corrientes, partiendo desde el fundamentalismo y llegando, en algunos momentos, hasta una especie de ateísmo cristiano o humanismo puro. Tal como lo han definido, en su conjunto es una confesión weslo-anglicana con una fuerte carga liberal. Y ello llega a límites tales, que incluso su propia diversidad alcanza también a la liturgia: así nos encontramos con un formalismo anglicano, unido a una ferviente espontaneidad, visible más que nada en el caso de las iglesias de color. De todos modos, los cultos de las iglesias protestantes norteamericanas, salvo los de la anglicana, tienen muchas semejanzas.

Ahora bien, gracias a estas posibilidades que ofrece el credo metodista, han surgido a su amparo casi media docena de denominaciones o iglesias. Unas veces, nacidas de una reacción conservadora, otras de un afán perfeccionista, sin dejarse atrás algunos conflictos políticos internos, o la negativa a ser controlados por asociaciones supralocales. En resumen, todo arranca del hecho de que una de las características del metodismo es su facilidad para moldearse a la hora de organizar su funcionamiento, que ha heredado de su fundador. Por eso, la United Methodist Church (UMC) es más que nada una enorme y compleja máquina, que ha convertido a esta confesión en la más sólida y eficaz de todas las protestantes norteamericanas. Dividida, organizada y administrada por unas Cortes Supremas, consejos episcopales, comités permanentes, etc., que, a su vez, tienen distribuido el territorio y las fundaciones. En todos ellos siempre están representados, a partes iguales, los clérigos y los seglares. Al mismo tiempo, la UMC gobierna y dirige más de 118 centros o establecimientos de rango universitario, 72 hospitales (algunos de renombre internacional) y la editorial religiosa más importante del mundo, la Abingdon Press.

Desde el punto de vista social, teológico y eclesiástico, el metodismo, aunque muy diverso, puede quedar situado, de alguna forma, en po-

siciones extremas. Su fuerza se deja sentir especialmente en las pequeñas ciudades y en los suburbios (31% del medio oeste y 47% en el sur), aunque es la confesión protestante mejor repartida en el conjunto del territorio y, por tanto, es la que parece representar mejor al norteamericano medio, tanto en el ámbito rural como en el urbano. Por eso, siempre nos encontraremos a los metodistas en el centro de las tablas estadísticas.

Dos ramas menores del metodismo son el Perfeccionismo y el Ejército de Salvación. El primero es una corriente que tuvo diversas interpretaciones a lo largo de los tiempos, sobre todo en los siglos XIX y XX. La más conocida y popular de todas ellas es la denominada Iglesia del Nazareno, que se ha colocado como meta la de restaurar, dentro del metodismo, las costumbres y el comportamiento puritano originarios de la época del pastor John Wesley. Tratan de efectuarlo en un sentido muy moralista, para lo que proponen un pacto eclesial, denominado *Manual de Reglas Generales*, en el que queda prohibido el alcohol, el tabaco, el teatro, el cine, el baile, el circo y los juegos de azar. Sus seguidores vienen obligados a santificar el día del Señor, absteniéndose de todo trabajo que no sea urgente y muy necesario, en lo que se incluyen las lecturas, salvo las de carácter piadoso. Han tenido cierto éxito, especialmente entre las clases más desfavorecidas del medio oeste.

El famoso Ejército de Salvación tuvo su origen en Gran Bretaña, en 1865, apareciendo en los Estados Unidos a partir de 1880, donde se desarrolla de una forma extraordinaria. Utilizan la música, interpretada con instrumentos de metal para hacerla más sonora. Éste es su instrumento más característico en sus actuaciones misioneras, lo mismo que el uniforme paramilitar, tanto para los hombres como para las mujeres. La Primera Guerra Mundial le prestó la ocasión de darlo a conocer internacionalmente, al actuar como una agencia de buena voluntad y de paz entre los contendientes. Suelen contar con centros asistenciales, en los que ofrecen comida, ropa y alojamiento. Por todo ello, en los últimos años, sus miembros se vienen caracterizando más que nada como asistentes sociales. Predica una doctrina evangélica muy sencilla, siguiendo la tradición de la escuela de Jaime Arminio, el arminianismo del siglo XVI. No practican ningún rito sacramental, pues no desean que se les considere como iglesia. Suelen ser muy conservadores, desde el punto de vista social y político, pero cuentan con un profundo respeto en su línea de actuación. En la actualidad, y en los Estados Unidos, cuentan con un número de fieles cercano a los 400.000 *soldados* y más de 5.000 *oficiales*, repartidos

en cuerpos de ejército (iglesias), entre las 43 *divisiones* en que tienen organizada su administración territorial.

Los presbiterianos

Con este término genérico se designan las iglesias calvinistas que se gobiernan por una especie de Consejo de Ancianos (presbíteros). Conforman un buen número de confesiones independientes unas de otras, aunque la más importante está configurada por todos los que aceptan los denominados Catecismos de Westmister, que fueron aprobados por el Parlamento inglés entre 1647-1648. Sin embargo, circunstancias históricas, doctrinales y políticas, como el revivalismo, la esclavitud, el modernismo... han ido provocando conflictos de cierta entidad, que fueron los que condujeron a diversas divisiones internas.

Después de complejas reuniones y asambleas sinodales, efectuadas a lo largo de todo el siglo XX, se han aceptado no más de una decena de denominaciones presbiterianas en los Estados Unidos. A dos de ellas pertenece casi el 96% de los fieles: la más liberal, la United Presbyterian Church in the USA, con más de tres millones de fieles, y la sudista y calvinista Presbyterian Church in the USA, con más de un millón de adeptos.

Sin embargo, a pesar de sus orígenes calvinistas, las características que hoy en día distinguen al presbiterianismo norteamericano suelen tener muy poco que ver con la teología propiamente dicha. En primer lugar, por el origen social de sus miembros: no es raro que el seglar metodista sea abogado, médico, o de cualquier otra profesión liberal que necesite del estudio universitario. Así se ha ido formando una especie de nobleza cultural interna, que, por otro lado, cuenta con una cierta tradición cultural, fundamentada en la necesidad judaica de estar estudiando constantemente las Sagradas Escrituras.

Otro elemento distintivo del presbiterianismo es el de contar con una estructura de gobierno organizada a través de consejos superpuestos. Tan bien ha funcionado, que le ha servido de modelo a otras muchas iglesias y confesiones norteamericanas... El particular consejo local, *Session,* está dirigido por los «ancianos presbíteros», más bien veteranos, que son elegidos por los propios fieles y coordinados por el ministro o pastor. Este último se suele ocupar, de forma particular, de la enseñanza y transmisión

de la fe, mientras que los administradores se dedican a las finanzas y los diáconos a las obras asistenciales y de caridad.

Los consejos se suelen agrupar en presbiterios, dado que están constituidos por ministros, y aquéllos, a su vez, en sínodos. Para coordinarlos a todos, anualmente se celebra una Asamblea General, que cuenta con el asesoramiento de una Corte Suprema y unos cuantos comités permanentes. En todos estos organismos juegan un papel preponderante los laicos y, por supuesto, mucho más que en cualquier otra iglesia o confesión. Los seglares son los propietarios efectivos de la iglesia; son los encargados de fijarle el sueldo al ministro y no aceptan, de buen grado, las sugerencias administrativas que les puedan hacer los órganos superiores. Como vemos, con todas estas prácticas, se da una gran aproximación al congregacionalismo.

Por este motivo, entre el presbiterianismo y el congregacionalismo, se pueden situar algunas iglesias próximas a una de las dos: son los frutos heterodoxos de la Reforma en ciertas regiones europeas. Así nos encontramos con la Iglesia húngara reformada, lo mismo que la holandesa, la escocesa, la inglesa y la alemana. Todas, aparte de su raíz y de su forma administrativa de corte presbiteriano, tienen en común su adhesión a la denominada Confessio Helvetica, de 1561, y al *Catecismo de Heidelberg,* de 1563, lo que prueba, una vez más, su fidelidad a Calvino y a Zwinglio, fundadores y padres teológicos de todo este movimiento reformador.

El congregacionalismo

Su nombre proviene de los tiempos de la reina Isabel de Inglaterra, que, cuando deseó establecer una cierta uniformidad protestante en todos los Estados, se encontró con la oposición doctrinal y pastoral de los puritanos, más inclinados hacia el presbiterianismo.

En nuestros días, está formado por varias agrupaciones que constituyen la llamada Iglesia Unida de Cristo, con algo más de dos millones de fieles en los Estados Unidos. En ella nos encontramos con los descendientes de los famosos padres peregrinos y de los puritanos que se establecieron en Massachusetts, mezclados con los convertidos durante los años de La Frontera, así como con bastantes calvinistas de orientación presbiteriana.

A pesar de esta mezcolanza, la iglesia conserva mucho el prestigio que alcanzó en los Estados Unidos, por su histórico papel en el desarrollo del país, su buen nivel intelectual y su alto reclutamiento social. Por eso no es de extrañar que el congregacionalismo sea una de las confesiones más liberales, en el sentido doctrinal.

En su funcionamiento, cada *congregación* posee total y absoluta autonomía, hasta el punto que incluso puede decidir su propia confesión de fe, o credo, y, por supuesto, su propia liturgia. Sin embargo, con el fin de alcanzar una mayor eficacia y unión entre las congregaciones, últimamente se están orientando hacia una especie de semipresbiterianismo funcional. Suelen estar agrupadas en Asociaciones, por condados, y en Conferencias, por Estados, y éstas a su vez en un Sínodo general, que cuenta con una compleja administración, excesivamente burocratizada, que, en la práctica, tiene mucho poder.

Las diversas ramas baptistas

Según las características más fiables, más de un tercio de los protestantes norteamericanos son baptistas, lo que haría más de 30 millones de personas. En ellos estarían incluidos los denominados Discípulos de Cristo, así como todas las demás iglesias y confesiones que conforman la gran familia de los que sólo bautizan en la fe a aquellos que pueden hacer profesión personal de la misma. Pero hay ciertas variantes.

Los que podemos denominar baptistas, a secas, están caracterizados por dos elementos primordiales: no administrar el bautizo más que a las personas cuya edad, formación e información les hace preparadas para captar y comprender el sentido del sacramento y éste, casi siempre, por inmersión; en segundo lugar, que la única iglesia es la iglesia local. Por eso, es la propia inglesia la que busca y forma a su pastor y la que, en consecuencia, puede repudiarlo, y, por lo tanto, es la que le paga. En este punto de formar u ordenar a su pastor suelen designar para efectuarlo una asociación al efecto. Pero este excesivo celo localista está cediendo terreno en favor de la concentración evitándose así la frecuente tentación que se sufre de segregacionismo.

Por este motivo, las respectivas asociaciones, en cualquier nivel administrativo, organizan las publicaciones, las misiones y la colecta de fondos para cualquier necesidad. Incluso, con un fuerte sentido nacionalista,

las iglesias más importantes colaboran estrechamente en los asuntos internacionales que tienen algo que ver con el baptismo.

Por supuesto, que esta forma de funcionamiento baptista cuenta con un profundo fundamento teológico. Se trata de afirmar que el creyente no tiene necesidad de iglesia o ministro, a la hora de afianzar y practicar su fe no debe haber intermediarios entre el creyente y Dios. Por eso, el pastor no es, al menos en la teoría, más que un creyente encargado por los demás de las funciones eclesiásticas.

En la misma línea de interpretación, los sacramentos no son más que simples ritos commemorativos. Cada uno debe creer firmemente en que Cristo lo ha llamado a la salvación, dentro de la más absoluta y total libertad. Éste es el motivo por el que al baptismo le resulta repugnante cualquier confesión oficial de fe. Lo único que aceptan, de modo general, es un profundo evangelismo que, con frecuencia, les sitúa en posiciones fundamentalistas. Como consecuencia, su liturgia es muy pobre y su actuación pastoral o social, prácticamente nula.

Pero hay hechos que los han marcado en los Estados Unidos. Por lo que se refiere a los baptistas blancos, el problema socioideológico proveniente de la esclavitud aún persiste. Claramente se observa la contraposición entre un norte, de corte más liberal, y un sur, más conservador e incluso más reaccionario. Por eso no es extraño que las American Baptist Churches in the USA, con más de un millón y medio de fieles, fueran las primeras asociaciones de este credo que abandonasen oficialmente el calvinismo. Ahora mismo tratan de organizarse como una iglesia fuertemente estructurada y segura. Esta circunstancia, junto con su espíritu abierto y ecuménico, les lleva a participar en los Consejos de las Iglesias.

En el polo opuesto, nos encontramos a la Convención Baptista del Sur (Southern Baptist Convention), muy conservadora e incluso, en bastantes ciudades y condados, muy racista. Es una iglesia tipificada como la de los incultos blancos campesinos, con sus antiguas ideas y prejuicios. A pesar de ello, se observa que el sur baptista ha evolucionado bastante, de forma paralela con la industrialización y el incremento de su nivel cultural y educativo. En los comités parroquiales, en los seminarios, en las redacciones de las editoriales baptistas, empieza a ponerse de manifiesto una mayor apertura y un cierto liberalismo. Pero la cerrazón y la intolerancia, casi oficial, de la Convención Baptista del Sur, unida a otras iglesias y confesiones, su fuerte y sombrío evangelismo, su descompasado respeto por la libertad de las congregaciones, se impone en todo el territo-

rio. Con su excelente organización ha podido crecer en número de fieles y en medios técnicos y económicos. Por eso, una vez que ha marcado profundamente con su espíritu al sur, se ha extendido por los demás Estados, alcanzando un desarrollo tal, que suele ser considerado el doble que el de las demás confesiones, especialmente en las ciudades, lo que es un hecho ciertamente muy significativo.

Al amparo de esta realidad confesional, que, como vemos, unas veces es clara y otras confusa, unas compleja y otras simple, han ido formándose más de 20 asociaciones baptistas de orientación *blanca*. En ello han coincidido causas y motivos varios: arminianismo, fuerte fundamentalismo, tendencias congregacionalistas, animadversión al espíritu misional de ciertos grupos, clero culto y bien preparado, tendencia al adventismo por semejanza con los judíos y su práctica del sábado, e incluso por cierto espíritu de solidaridad étnica... En el fondo es el típico espíritu del americano medio, que, además, no suele tener mucha formación histórica ni teológica.

Por lo que se refiere a los negros, muy vinculados con este credo, la mitad de ellos se han ido agrupando en cinco grandes convenciones baptistas, alcanzando un total cercano a los 11 millones de fieles. De ellas, dos son secesiones nacidas de ciertas convenciones en las que los blancos eran mayoría. Otras dos, que son las más significativas, nacieron de un fuerte enfrentamiento, provocado en las convenciones por temas administrativos: son la National Baptist Convention of America y la National Batptist Convention USA Inc. La quinta es un caso relativamente reciente, de 1961, que surge de una sublevación interna que hubo contra el conservadurismo político de la última que hemos citado. A pesar de todo, en el plano religioso hay muy pocas diferencias entre ellas; incluso entre el baptismo blanco y el negro, tampoco hay grandes diferencias, salvo que el segundo tiene un calvinismo más acentuado y una liturgia más cálida y vigorosa.

Hay un caso especial y curioso a la vez: nos referimos a los llamados *Brethrem* y a los mennonitas. Son baptistas alemanes, directamente descendientes de los anabaptistas, y, por tanto, evangelistas y milenaristas a ultranza. En los Estados Unidos se hacen notar por un constante rechazo de todo tipo de juramento y compromiso de carácter bélico, en su momento también de la esclavitud, y por un exagerado puritanismo. Todavía conservan y practican el rito del lavatorio de los pies antes de acceder a la comunión. Estos denominados *Brethrem* (también, *Plymouth*

Brethrem, o moravos, o metodistas alemanes, o mennonistas independientes) son calificados como *dunquers,* o buzos, por efectuar la ceremonia bautismal a través de una triple inmersión. Este curioso grupo, después de haber sufrido en Europa una fuerte influencia del pietismo, inició su emigración hacia Pensilvania en el año 1719. No cuentan con un alto número de creyentes, pero mantienen un alto índice de fidelidad a sus creencias.

Por su parte, los típicos discípulos del profesor de la Universidad de Leiden (Holanda) Menno Simonsz, verdadero organizador de los anabaptistas en aquel país, no han llegado a conformarse como un amplio grupo en los Estados Unidos, aunque sí están muy repartidos. Unos proceden de Alemania, otros de Holanda, Suiza, Polonia e incluso de la propia Rusia; estas dos últimas denominaciones llegaron a los Estados Unidos en el siglo XIX, las anteriores, en el siglo XVII.

Característica común a todas ellas es su profundo calvinismo y, por tanto, una fuerte tendencia conservadora. Hay algunos grupos de ellos que rechazan todo lo que les viene del mundo actual, hasta el punto que se niegan a utilizar el lenguaje moderno. Llegan hasta el extremo de vestirse y cultivar la tierra de la misma manera que se hacía, por ejemplo, en la Alemania del siglo XVII, practicando una especie de colectivismo agrario, muy próximo al comunalismo.

Finalmente, y también descendientes de los baptistas, nos encontramos con cinco millones de fieles americanos, miembros de tres confesiones, que son muy difíciles de distinguir entre sí, incluso por el nombre: Christian Church, o Disciples of Christ, la Christian's Churches and Churches of Christ y las Churches of Christ. Todas tienen en común su nacimiento en los años de La Frontera, lo que les dio un fuerte y característico espíritu emprendedor; las dos primeras llegaron a unirse en el año 1832. Aunque la caótica Guerra de Secesión no llegó a desarticularlas, sí las obligó a emprender cierto reagrupamiento, sobre todo en el tema de las misiones y en el uso del canto litúrgico. Hoy en día son unos baptistas más en la práctica, y así nos lo confirman su fuerte congregacionalismo, el rechazo de todo tipo de credo confesional, bautismo a los adultos por inmersión, etc. Pero es tal la importancia que le dan al rito sacramental del bautismo, así como al de la comunión semanal, que, para un observador externo pueden pasar por verdaderos sacramentos.

No obstante, hay ciertas características que los diferencian de las demás iglesias. Tienen un fuerte fundamentalismo y mucha severidad mo-

ral. Ello les ha llevado en la actualidad a prohibir el uso de instrumentos musicales en la liturgia, y a posturas políticas, morales y sociales muy conservadoras. Como consecuencia, rechazan todo movimiento ecuménico, considerándose en constante práctica de evangelización. Esta actitud, de enorme vitalidad y entusiasmo, les produce unos numerosos frutos de adhesión, acercándose a los índices de creyentes de las grandes denominaciones; por ahora, están sólidamente establecidos en los estados del sur y del suroeste.

Los cuáqueros

Esta secta, que no iglesia, fue fundada en 1668 por George Fox, considerada como un grupo marginal dentro del protestantismo norteamericano. Pero ha sabido adaptarse y adecuarse de tal modo a la sociedad americana, que ha llegado a idealizar, en cierto sentido, el gusto religioso de muchos ciudadanos. Desde que se inició el gran empuje evangélico, a mediados del siglo XIX, siempre ha procurado estar en vanguardia. Consecuencia de ello es que algunos de sus grupos componentes han llegado a formar parte del Consejo Nacional de las Iglesias. Es como una especie de venganza cuáquera por las vejaciones sufridas años atrás.

En su organización y funcionamiento observamos que los responsables de cada congregación cuáquera no tienen la categoría de clérigos. Por eso pueden serlo, con idénticas funciones, tanto los hombres como las mujeres. La eficacia la demuestran con su sencillez y pureza de vida y costumbres. Están divididos en distritos y regiones, superponiéndose a todas ellas las llamadas *Confederaciones*. Éstas no son univalentes y uniformes, dándose ciertas tendencias, que pueden ir desde la más liberal a la más conservadora. Los servicios religiosos son reuniones más que otra cosa; en ellas realizan la meditación y la oración, pero estando siempre dispuesto el espíritu para recibir y aceptar la inspiración momentánea. Sin embargo, esto no impide el que existan ciertas congregaciones en las que hay ministros que dirigen y coordinan los servicios religiosos, aunque nunca celebren el rito de la comunión.

Su actuación social y política fue siempre muy controvertida e incluso puesto en duda su auténtico patriotismo nacional. Con el paso de los años, los cuáqueros han ido perdiendo su pacifismo tradicional, acercándose a posturas políticas simplemente conservadoras. Pero su forma con-

creta de enfocar la fe que debe tener todo ser humano, así como las grandes posibilidades financieras que tienen en sus manos, hacen que actúen con una extremada filantropía. Al mismo tiempo, su espíritu les lleva a luchar por la igualdad de derechos y deberes entre hombres y mujeres, por una reforma en profundidad del sentido y de la función de las prisiones, por la reforma de los hospitales psiquiátricos, la abolición de la pena de muerte, el racismo, la guerra, etc.

Grupos protestantes marginales

Hay quien afirma que éstos forman una pléyade tal en el mundo religioso y eclesiástico de los Estados Unidos, que los hace difícilmente controlables: se calcula que pasan de las 200 denominaciones. Las más importantes, o destacadas, son unas 50, a través de las cuales más de cinco millones de norteamericanos tratan de encontrarse con Dios. En muchos casos, apenas se diferencian de los demás evangélicos, a no ser por su constante insistencia en el perfeccionismo, el pentecostalismo o en el adventismo, o en los tres mezclados, con las variantes correspondientes.

Las razón última de su espléndida expansión en el siglo XX suele encontrarse, precisamente, en la rápida y amplia secularización que ha tenido la sociedad norteamericana. El ciudadano trata de refugiarse en cultos que le maticen su honda necesidad de creer, que le ofrezcan un lugar en el que sienta la solidaridad, que no le sobrecarguen de dogmatismo ni de servicios religiosos, etc. Ello no quiere decir que los *marginales* lo consigan, ni que no caigan en lo mismo que fustigan; al menos, así están orientados. Veamos, brevemente, los más destacados.

Los pentecostales

Es un movimiento, más que una fe o una forma de credo. El pentecostalismo trata de llevar a todas las confesiones e iglesias el sentido de los dones que el Espíritu Santo infundió el día de Pentecostés a todo el Colegio Apostólico. Poco a poco, y bajo distintas formas, ha ido entrando en las principales iglesias a través de las comunidades llamadas *neocatecumenales*, o similares.

Por lo que se refiere a los Estados Unidos y siempre en un sentido histórico, son los grupos en los que se han refugiado pietistas y ultrafundamentalistas, es decir, los que buscan un perfeccionismo personal, aunque haya que llegar, en ciertos casos, hasta la propia experiencia de manifestaciones sobrenaturales, o histéricas, según se miren. Así nos podemos encontrar con fenómenos tales como hablar lenguas extrañas y desconocidas, visiones, profecías, curaciones milagrosas, etc. Todo va en la dirección de tratar de encontrar el auténtico y primigenio sentido del cristianismo.

Como muchas de sus raíces teológicas son baptistas o metodistas, en muchos grupos pentecostales nos encontramos con usos que nos recuerdan a aquellas iglesias. De los baptistas han heredado el bautismo por inmersión, el desprecio por la liturgia y el espíritu congregacionista, aunque se vea en algunos grupos que cuentan con un gobierno episcopal y centralizado. Como tienen una forma ardiente de predicar el evangelio y ponen mucho énfasis en actitudes tales como una vida austera, la laboriosidad, desprendimiento de los bienes terrenales, la solidaridad, la abstinencia..., han tenido un enorme éxito en las zonas rurales, en el sur más desfavorecido, entre los ganaderos del medio-oeste, entre los campesinos del oeste, en los barrios pobres de las grandes ciudades, entre los negros y los hispanos...

Como no era para menos, la respetabilidad religiosa y eclesial les ha llevado a una creciente respetabilidad social en los Estados Unidos, aunque ciertos grupos se han encerrado en algunas etnias, como, por ejemplo, los pentecostales escandinavos y los italianos.

Los adventistas

No son pocas las denominaciones que, con cierto espíritu perfeccionista cuando no también pentecostalista, se fundamentan en el anuncio de la venida de Cristo y en el Juicio Final. En este sentido, la manifestación carismática de algunos creyentes sería un signo premonitorio de la próxima *parusía*. Entre ellos destacan los llamados del Séptimo Día, que son los que toman el nombre por guardar el sábado. En general, y en un sentido dogmático, todos son superfundamentalista, practican bautismo por el sistema de la inmersión, el lavatorio de los pies antes de la comunión, rechazan cualquier tipo de liturgia organizada, suelen tener

una administración gubernativa de corte presbiteriano, prohíben a sus fieles el uso de drogas y de alcohol, así como las diversiones del cine, el teatro, etc.

Desde el punto de vista interpretativo, resulta muy complicado buscar sus raíces cristianas. Su manera de entender la Biblia, dándole siempre vueltas al retorno de Cristo, su concepto y aplicación de lo que es una persona justa, el miedo a ciertos avances técnicos y científicos, como, por ejemplo, la energía nuclear, su peculiar visión del demonio y del pecado..., son elementos que los alejan de un cristianismo, aunque traten de hacerlo muy primitivo.

Por todos estos datos, la denominación adventista fue ridiculizada y marginada, incluso mantenida en el olvido social. Pero con el tiempo y paciencia, ha ido alcanzando un extraordinario éxito por los mismos motivos que indicábamos antes en los pentecostales. Desde 1970, cuentan con medios, personas y el favor de la sociedad, lo que les hace estar presentes en todas las actividades nacionales, incluso con activas misiones en el extranjero.

Aprovechando la facilidad que dan los actuales medios de comunicación y de difusión, han aparecido en los últimos años, entre el pentecostalismo y el adventismo, varias docenas de predicadores y fundadores de nuevas denominaciones. Nacen y desaparecen como la espuma, pero con el problema de la drogodependencia y el del sida se han fundado muchos centros seudorreligiosos de estos movimientos.

Cultos paracristianos

La interpretación de las relaciones del hombre con la divinidad, con un Dios personal como se hace a través del cristianismo, se presenta en los Estados Unidos, aparte de las formas eclesiásticas, o similares, que ya hemos indicado, con otras distintas desde una perspectiva sociológica e histórica, con ciertos ribetes de teología. Son esas manifestaciones religiosas que, convencidas ellas mismas de que son cristianas, interpretan a su manera la divinidad de Cristo, la Biblia, el sacerdocio, los sacramentos...

Ahora bien, sí tienen en común el que actúan como auténticas Iglesias americanas, en el mejor de los estilos. De todas ellas, dos se orientan hacia el trabajo con las clases más humildes y desfavorecidas de la socie-

dad, como lo hacen los Testigos de Jehová y los Mormones. En el polo opuesto, el Cientismo o Ciencia Cristiana y el Unitarismo, que se caracteriza por su exquisita discreción y aproximación a las personas de elevado nivel cultural y buena posición económica.

Los Testigos de Jehová constituyen un culto que siempre ha dependido de la imaginación y de la memoria de las dos personas que se consideran sus fundadores. Tanto Carlos Tace Russell, hombre de negocios y verdadero organizador de la secta, como José Franklin Rutheford, teócrata y prolífico escritor. Reciben, en general, mucha influencia de los adventistas, sobre todo en su forma de interpretar la Biblia, motivo por el que ellos mismos empezaron denominándose los Estudiantes de la Biblia. Después de un durísimo juicio que tuvo que soportar Rutheford por hacer propaganda en contra del servicio militar, muerto ya Russell, se impuso la denominación con la que hoy son conocidos.

En su credo se niega la Santísima Trinidad, pues hay un solo Dios, que es Jehová. Por lo mismo, Jesucristo habría sido una criatura perfecta que, por ello, pudo alcanzar la inmortalidad de corte espiritual, pero es a él al que debemos imitar todos, para poder obtener la salvación eterna. Dentro de un determinado plazo de tiempo, que se inició en 1914, iban a producirse los hechos connotativos que proponía la secta: Cristo bajaría del cielo y destruiría a Satanás, con el apoyo de todos los ángeles; entonces, los humanos, entre los que se incluyen los que esperan pacientemente la salvación eterna desde un lugar desconocido, aunque hayan fallecido, podrán iniciar una vida nueva, ya eterna en este caso, en una Tierra purificada. Mientras tanto, los 144.000 elegidos de los que habla el libro del Apocalipsis de San Juan pasarán a reinar en el cielo con el propio Cristo.

Como se puede ver, es una especie de pseudoteología, tratada con ciertos textos bíblicos seleccionados, a ser posible en los pasajes más oscuros y complicados de interpretar, que se utiliza de la forma que más conviene.

En su aspecto administrativo y organizativo, los Testigos, que ya sobrepasan el medio millón de creyentes en los Estados Unidos, no constituyen una iglesia propiamente dicha. Todos los fieles deben tener conciencia de ser, al mismo tiempo que ministros y misioneros, representantes de la gran empresa editorial que es la Watchtower Bible and Tract Society. Todo lo tienen montado en una especie de servicio puerta a puerta, con el que distribuyen todas las publicaciones, sin denotar cansancio.

Simultáneamente, usan un constante sistema propagandístico y de predicación en las distintas emisoras de radio y televisión, así como diversos servicios callejeros. Los grupos locales se reúnen en lo que ellos llaman el *Kingdom Hall*, que es supervisado por uno de los denominados *servidores*, o persona que se encuentra en todos los escalones de su administración interna.

La fuerza de su organización, y lo que hace que atraigan la atención, está constituida por elementos ajenos al hecho o fenómeno religioso. Así, su constante ataque a todas las iglesias, a las que se dice nacidas de un sentimiento satánico, su rechazo de las diversas formas de gobierno, como opresoras de la humanidad, aunque las acepten y respeten momentáneamente... Son aspectos que, entre otros, les crean constantes conflictos. Por todo ello, este grupo de los *testigos*, junto con el de los *mormones*, ha sido uno de los más perseguidos y vilipendiados en los Estados Unidos en los últimos años, incluso durante la Segunda Guerra Mundial varios millares de seguidores de la secta fueron encarcelados, al negarse a prestar el servicio militar e ir al frente... Para los testigos, las leyes deben ajustarse a lo que ha dicho Jesús, así como a la Palabra de la Biblia, según la interpretación peculiar que ellos mismos hacen. Como sabemos, rechazan el que a sus miembros les efectúen transfusiones de sangre, interpretando que con ello lo que se hace es *comer* sangre, lo que está prohibido en la Biblia. También se niegan a cualquier saludo a los símbolos patrios (bandera, himno...), por entender que es un gesto idolátrico. A no ser por la tenacidad que ponen en la defensa de sus creencias, éstos no pasarían de ser anecdóticos, entre otras muchas cosas, por la falta de consistencia filosófico-teológica que tienen.

Los *mormones*, o Santos de los Últimos Días, se presentan ante el público como una nueva religión revelada. Ellos tienen la conciencia de ser tanto una religión como un pueblo, a semejanza del de Israel. Aparte de la Biblia, cuentan también con sus propios libros santos, como el *Libro del Mormón*, *Doctrina y Pactos* y *La perla de gran precio*. Su doctrina se basa en las supuestas revelaciones que hizo Dios a José Smith, por medio de un ángel llamado Morón. En ellas se le indicó la existencia de unas tablas de oro, que contenían la historia de un judío, el llamado Mormón, que, en compañía de otros compatriotas, había viajado desde Israel a los Estados Unidos.

Sus principios teológicos pueden parecer evangélicos, en una primera aproximación superficial, pero enseguida se observan las diferencias. Tan-

to Jehová como su hijo Jesús, que son personajes de carne y hueso, y el Espíritu Santo, son tres dioses distintos para los creyentes mormones. Rechazan la existencia del pecado original. Los individuos, tanto en cuerpo como en alma, podrán vivir eternamente, pero sólo serán ensalzados aquellos que observen la ley de Dios, los que se hayan destacado en el cumplimiento de las normas morales impuestas por las autoridades eclesiásticas mormonas, y hayan sido bautizados, según el ritual de la inmersión, después de ocho años de prácticas religiosas. Aconsejan el matrimonio, de una manera especial a las mujeres, pues la soltería es una dificultad añadida a la captación de la fe mormona. Aunque su tradicional poligamia ha sido desterrada en los últimos años, se sigue dando entre ellos lo que llaman el matrimonio espiritual con varias mujeres. El motivo es que, como en la otra vida no podrá haber matrimonio, hay que ayudarle a Dios a traer al mundo muchos mormones. Por semejanza con otras confesiones, le están dando cierta importancia y solemnidad a la consagración de sus ministros, ceremonia que suele tener lugar en alguno de los 17 templos con que cuentan y a la que no pueden acceder las personas que no estén iniciadas en la fe mormona.

Si analizamos la secta algo más de cerca, podemos observar que es una extraña mezcla de teocracia y grosera sociedad comercial, como la ha definido uno de sus estudiosos, el profesor Bousquet. Por eso mismo, a la hora de buscar las adecuadas instituciones de gobierno, los mormones tratan de restaurar costumbres antiguas, aplicando su total rechazo a un estado clerical profesionalizado. Así, todos los varones, de raza blanca, mayores de doce años reciben el *sacerdocio de Aarón*, de los que se elegirán una especie de obispos, responsables junto con otros llamados consejeros, de cada una de las pseudoparroquias que componen los denominados *satkes*, o asentamientos. De entre todos ellos, los que pueden alcanzar los cuadros superiores serán los que reciban el sacerdocio de Melquisedec. En la cumbre de todos, está situado el presidente, quien, con dos consejeros, arbitra, con la más absoluta autoridad, el gobierno temporal y espiritual. En un sentido descendente, nos encontramos con el «Consejo de los Doce Apóstoles», que son los que proponen y nombran al presidente y administran la ideología. Suelen ser personas de cierta edad y, bajo su autoridad, junto con otro consejo, llamado de los Setenta, más el presidente, controlan y administran una enorme fortuna, constituida por bancos, empresas, sociedades aseguradoras, editoriales, cadenas de medios de comunicación, hoteles, fincas, establecimientos gana-

deros, etc. Al mismo tiempo, organizan el trabajo misional, pues todo mormón debe pasar de uno a tres años fuera de su país, cuando y donde se le indique, dedicado a tareas misionales.

Entre los mormones, aquel que se considera santo no se debe contentar con asistir el domingo a los tres servicios religiosos y participar en ellos: toda su vida debe estar impregnada de la fe. Este planteamiento parte del principio de que cada uno puede ser beneficiario de revelaciones divinas, que serán las que le ayuden a conducirse en su vida personal, profesional y familiar. Para conseguirlo, los jóvenes deben formar parte de las correspondientes asociaciones, en las que irán recibiendo orientación y consejos para mejorar, como también oportunidades de diversión y de descanso. Los adultos deben aportar, como si fuera un diezmo, el dinero equivalente al ahorro producto del ayuno de los días al mes; estas cantidades, junto con otras muchas aportaciones, son las que se destinan a las obras eclesiásticas y asistenciales. Las mujeres y los negros, ambos considerados como personas de segunda categoría, sólo pueden participar en las obras asistenciales y de beneficencia. En contrapartida, cuando un mormón se encuentra necesitado, recibe el máximo apoyo de su grupo.

En otro orden de temas, aunque los mormones tienen prohibido el uso del tabaco, el alcohol, infusiones excitantes, etc., no debemos considerarlos apenas como unos mediocres puritanos o simples fundamentalistas. Su *ciudad*, la famosa Salt Lake City, tiene una vida cultural muy intensa y floreciente, pudiéndose citar su coro mormón como uno de los mejores conjuntos vocales del mundo. También destaca por contar con centros de investigación de primera línea, pues, no en vano, el estado de Utah es uno de los primeros, en los Estados Unidos, en la catalogación de los resultados escolares.

Por su parte, los cientistas cristianos, la Iglesia Cientista de Cristo, o simplemente los *cientistas,* al contrario de los mormones, no aportan ningún libro sagrado diferente de la Biblia. Pero la obra denominada *Ciencia y Salud* suele acaparar su atención y casi tiene la consideración de libro sagrado entre los adeptos. Su autora, Mary Baker Eddy (1821-1910), era una mujer profundamente histérica, que sanó de una enfermedad crónica por el influjo de un mesmerista (hipnotizador), que utilizaba el magnetismo animal. Con ello, se autoconvenció de haber descubierto la llave que Cristo utilizó en sus milagros; por eso, a la ciencia y la salud las llamaba las llaves de las Escrituras. Por la ciencia y la oración se puede des-

truir el fantasma del sufrimiento y de la muerte. La vida, la verdad y el amor son la auténtica trinidad divina. Por tanto, nada de un dios personal, ni de un Cristo redentor, nada de juicio ni de infierno. Si cada uno consigue desterrar el error de su entorno, puede llegar a alcanzar la eternidad.

Aunque el grupo abrió su primera iglesia en Boston en 1879, es un credo que no cuenta con ningún tipo de clero. Cuando se reúnen, lo hacen para efectuar unas lecturas y hacer unos comentarios, que ya vienen indicados desde la iglesia madre de Boston. Los ritos bautismales y la comunión tienen lugar cada dos años, pero su práctica es puramente ideológica, no entrando en el significado ni en el uso del agua, del pan o del vino. No obstante, entre ellos hay practicantes y priores-curadores, pues tienen a gala, y así lo prometen, no hacer uso de la ciencia médica tradicional y química. Tampoco cuentan con misioneros que efectúen algún tipo de propaganda. Ésta la efectúan a través de conferencias, sesiones de curación y la prensa escrita. Su revista *Christian Science Monitor* es una publicación periódica que goza de prestigio y que suele tener muy buena información.

Lo mismo que hemos dicho de los dos casos anteriores, también este grupo tiene buen olfato para los negocios, en parte herencia de su fundadora. Desde la sede central de Boston, un consejo de administración, vitalicio, dirige y rige la vida de más de 3.200 sedes filiales, extendidas por todo el mundo. A ello también coopera el ambiente y aureola de sus miembros (alta burguesía y profesiones liberales). Pero su orientación médica y sus métodos de comunicación ideológica hacen de la secta, con mucha frecuencia, un refugio para los depresivos, los histéricos, personas con problemas nerviosos, alteraciones neurovegetativas, etc.

Capítulo VII

PROBLEMAS INSTITUCIONALES DE LAS IGLESIAS

El curioso y original desarrollo de las diversas iglesias en la historia de los Estados Unidos, la mezcolanza que se ha dado entre iglesia como credo, como ideología, como fe, como pueblo, como etnia, como cultura, hasta la iglesia institución, es la realidad con que nos encontramos ahora. No es buena ni mala, pues ello depende de las interpretaciones, pero lo que sí denota es que las diversas iglesias se han ido compenetrando con la sociedad y la cultura norteamericana. Seguramente no podía haber sido de otro modo, y ahí tenemos esa realidad sociorreligiosa. En el proceso han coincidido muchos factores, a pesar de los intentos por configurar una sociedad laica. Como recordamos, la primera enmienda constitucional ya trataba de colocar un muro entre las iglesias y el Estado. En el mismo sentido, los intentos y los logros por secularizar la enseñanza cada vez más, desde el siglo XIX, así como los avances de la Seguridad Social en el siglo XX, les fueron quitando a las iglesias muchas de sus funciones y dedicaciones.

Sin embargo, el protestantismo y el catolicismo, ahora cada vez más, están presentes, de variadas formas, en la ideología, en la cultura y en los modos sociales del norteamericano. A este hecho no está siendo insensible el propio Estado, y la situación empieza a cambiar.

Relaciones intereclesiales y con el Estado

Los Estados Unidos nunca han sufrido conflictos de carácter religioso, ni los ciudadanos han tenido persecuciones claras en este sentido. Qui-

zás porque muchas de sus confesiones derivan de persecuciones religiosas y la consiguiente inmigración, o por el convencimiento paulatino que se ha ido dando de que la fe no debe estar presente en la afirmación sociopolítica pública. Seguramente también porque las relaciones entre los diversos credos no dependen tanto de una *Guerra Fría*, sino de una intensa coexistencia pacífica. Así tenemos, por ejemplo, que el antisemitismo norteamericano, que es prácticamente el mismo que se da en otras partes del mundo, tiene su paralelismo con el anterior antirromanismo. Pero conforme ha ido avanzando la americanización de los judíos y de los católicos, así como su ascensión social, se ha visto profundamente atenuada la xenofobia y el desprecio de clase que se les tenía a estos dos grupos indicados. Lo que no impide que, de forma paralela, haya ciertos grupos protestantes norteamericanos que se sientan aterrorizados por la clara y patente pérdida de hegemonía que están teniendo.

Aquí nos encontramos con múltiples circunstancias. La influencia de los intelectuales judíos en todos los sectores de la vida americana ha ido eliminando ese antisemitismo al que nos referíamos. Lo mismo que la elección de J. F. Kennedy como presidente, en 1960, significó algo parecido para el mundo católico, la suspicacia y el ostracismo político de los católicos había desaparecido: su asimilación social se había completado. Desde 1965, los diputados católicos forman el grupo más numeroso en el Congreso, habiendo alcanzado la cifra de 113 en 1972. En muchos sectores sociales norteamericanos, los católicos son considerados como los mejores patriotas. Es frecuente que una de las tradicionales visitas de cortesía diplomática que rinde el presidente de los Estados Unidos al extranjero sea, desde hace algunos años, al Vaticano, donde ya hay un representante permanente con rango diplomático. Esto no debe llevarnos a creer que el catolicismo norteamericano es monolítico; incluso hay ciertas experiencias progresistas dentro de las órdenes y de la propia jerarquía que no son muy bien vistas por ciertos consistorios romanos.

Por lo que se hace referencia a las demás iglesias, debemos aclarar algo. Sabemos que la Constitución norteamericana no menciona a Dios, ni habla de religión, salvo en la enmienda en que se precisa la exclusión de toda ayuda del Estado a las iglesias. El motivo fue que, en este momento, las iglesias eran demasiado débiles como para haber podido reorientar el tema. Pero cuando el protestantismo fue despertando acompasado con el país, fue tratando de interpretar la enmienda a su favor. Así, se consiguió que los mandatarios del país se acostumbrasen a invocar a

Dios en sus discursos oficiales, lo mismo que se normalizasen ciertas subvenciones oficiales. Incluso en las academias militares se hizo obligatorio el culto, en los tribunales el juramento se presta sobre la Biblia, al comienzo de las legislaturas, lo mismo que en las escuelas primarias hay preces oficiales...

Aunque las confesiones se oponían radicalmente a que alguna de ellas pudiera alcanzar cierta ventaja oficial sobre las demás, no tenían el más mínimo escrúpulo, según la particular situación que tuvieran en los Estados, para tratar de conseguir que su propio código ético y su moralidad fueran los que se oficializasen en ese Estado, imponiéndose a los demás credos. Por eso, unas veces se organizaron luchas contra la poligamia mormona; otras censuraron toda clase de erotismo; también actuaron contra la desacralización dominical, así como contra toda clase y forma de blasfemia; en algunos momentos consiguieron que se prohibiera la enseñanza de las teorías darwinistas en los colegios; no digamos nada de las campañas antialcohólicas... Como recordamos, en bastantes estados, durante el siglo XIX, se promulgaron ciertas leyes que restringían el acceso de los judíos y de los católicos al funcionamiento público, así como a la propiedad inmobiliaria, aunque ello fuera claramente anticonstitucional, acusación máxima en los Estados Unidos.

Sin embargo, de forma paulatina, los grupos minoritarios o excluidos han sabido actuar de forma que, o se supriman esas excepciones indicadas, o se den muchas excepciones, como, por ejemplo, la vacunación de los cientistas, o el saludo a la bandera por parte de los Testigos de Jehová. Incluso la propia Iglesia católica, empujada ciertamente por el flujo migratorio, se ha olvidado, en ocasiones, de su cuidadoso respeto por la separación entre la Iglesia y el Estado y ha sucumbido a la tentación de exponer sus puntos de vista morales. Y esto, en contra de la opinión de la mayoría, como sucedió, por ejemplo, con la aprobación de la legalización del divorcio en ciertos Estados, en el uso de algunos métodos anticonceptivos y en la censura que creía se debía hacer con ciertas películas y con cierta prensa.

Como una forma o especie de revancha, el Estado se fue oponiendo a la estricta aplicación pública del primer mandamiento. Así, cuando en 1948 la Corte Suprema tuvo que aceptar que hubiera ciertas horas dedicadas a la instrucción religiosa en las escuelas públicas, tuvo que dejar bien claro que estaba estrictamente prohibido que esa instrucción se diera en los locales de las escuelas. Años después, en 1963, la misma Corte

Suprema prohibió la oración diaria y la lectura bíblica que se hacía en las mismas escuelas. Estas decisiones, aun con bastantes reticencias, fueron admitidas finalmente por las iglesias pertenecientes al denominado Consejo Nacional de las Iglesias, por la Iglesia católica y por las organizaciones institucionales judías. Algunos protestantes evangélicos pusieron el grito en el cielo y siguieron efectuando la instrucción religiosa escolar, pero no se ha podido alcanzar que la Corte Suprema se desdiga de sus decisiones.

Problema parecido se plantea con las subvenciones del Estado a las iglesias. No es sólo porque la mayoría de las iglesias cuenten con suficientes medios económicos, incluso las hay ricas, sino que casi todas, de una u otra forma, participan en grandes empresas industriales o comerciales. Los medios los consiguen las iglesias por tres conductos: las donaciones de los fieles que, por término medio, suelen ser de más de 100 dólares por persona y año, cantidades que son deducibles de los impuestos; un segundo conducto es la normalmente excelente gestión financiera que tienen las iglesias y, finalmente, están las ayudas que reciben del propio Estado.

Cuando se configuró el país como nación, las iglesias quedaron exoneradas de pagar impuestos sobre las sucesiones y las sociedades, así como el no menos importante impuesto sobre la propiedad inmobiliaria. Hasta el año 1969, muchas actividades puramente comerciales, si estaban controladas en su mayoría participativa por las iglesias o las confesiones, también tenían exención impositiva. Por todos estos motivos se produjeron muchas protestas, sobre todo de los pequeños industriales y comerciantes, que entendían el hecho como una clara competencia desleal, lo mismo que bastantes propietarios, sobre todo cuando se producía una subida de impuestos. Incluso el descontento ha sido mucho más fuerte, cuando no violento, porque algunas iglesias explotan estas ventajas fiscales hasta límites no permitidos por la moralidad cívica. La discusión quedó zanjada cuando, en 1970, la Corte Suprema confirmó que la exención impositiva que disfrutaban las propiedades eclesiásticas era perfectamente constitucional.

Como podemos observar, es ésta una subvención estatal indirecta y totalmente descontrolada, cuya cuantía anual debe ser, necesariamente, muy elevada. Ahora bien, como los servicios sociales, asistenciales y educativos que la justificaban años atrás han desaparecido hoy día, al encontrarse nacionalizados, casi en su totalidad, muchas de estas partidas con-

tables de las iglesias están siendo transferidas a otros conceptos, aunque ciertas iglesias aún mantengan muchos de esos establecimientos.

Lo mismo que en épocas pasadas, las iglesias recibían subvenciones oficiales como ayuda para las misiones indígenas y para las acciones de la reconversión de los negros emancipados, ahora se pueden conseguir importantes subvenciones federales para ejecutar programas sociales, en los que participan las iglesias a gran escala. También conviene recordar las donaciones que reciben de casas y de tierras.

El otro aspecto en el que se han dado buenas relaciones entre las iglesias y el Estado es el de la enseñanza, aunque con algunos roces y no pocas discusiones. Como vimos, la enseñanza que se impartía en los Estados Unidos, desde un primer momento, era la que servía de apoyo a la experiencia religiosa. Durante el siglo XIX, la educación primaria y secundaria se fue haciendo pública, siempre que el profesorado y el alumnado fueran protestantes. A lo largo del siglo XX, las iglesias han ido perdiendo esta fuerte participación en el control ideológico, que se efectuaba a través de la educación, y, por supuesto, el control directo sobre la enseñanza superior. Como consecuencia, y también como reacción, todas las iglesias y grandes confesiones han fundado sus propias escuelas para sus propios alumnos, destacando, entre todas, como vimos, la Iglesia católica. Sin embargo, en los últimos años, se ha estancado el desarrollo de los centros católicos y se están incrementando los de los protestantes y judíos. En la explicación de este fenómeno nos encontramos con varios factores: hay un rechazo de la disgregación familiar en el sur, se ha incrementado la laicización y la delincuencia y el uso de drogas en muchas escuelas públicas; todo esto está llevando a las familias a buscar para sus hijos centros educativos confesionales.

Ahora bien, no hay que olvidar que, en los Estados Unidos, la enseñanza pública se financia con los impuestos locales. Por tanto, parecería lógico y justo que los padres, cuyos hijos están matriculados en escuelas privadas y confesionales, pudieran desgravar impuestos, o al menos que una cierta cantidad de dinero procedente de esos impuestos pudiera ir a parar a las escuelas privadas. Efectivamente, así se hizo hasta 1825, recibiendo las escuelas confesionales fondos públicos de una u otra forma. Pero, desde ese momento, las iglesias protestantes y la opinión pública se empezaron a oponer sistemáticamente a este sistema, con la total aquiescencia de la Corte Suprema. La razón y el motivo último de este cambio suelen encontrarlo los analistas, menos que en una adecuada in-

terpretación y aplicación de la Constitución, en la veneración que, por entonces, se le empezó a dar a la escuela pública, pensando que en ella se forjarían los mejores valores de la democracia, controlando algo más, por lo que a los católicos se refería, el papismo y el romanismo.

En la actualidad, muchas de las escuelas católicas que hay en los Estados Unidos dependen para su supervivencia de alguna subvención o ayuda del Estado. De lo contrario, tendrían que clausurarlas, porque, para reemplazar a las religiosas, cada vez más escasas, han tenido que contratar a muchos profesores seglares. Estos gastos, que suelen ser muy cuantiosos, crean problemas financieros, pues aunque la Iglesia cátolica tenga propiedades, también tiene serios problemas de liquidez. Por eso, y para poder contar con alguna ayuda, los católicos se han opuesto a que sus establecimientos docentes queden excluidos de las ayudas federales a la enseñanza. Como una cierta venganza, los tribunales han ido anulando la normativa legal existente en algunos estados, que resultaba favorable a las escuelas católicas, como, por ejemplo, entre 1971 y 1973, en Pensilvania, Rhode Island y Nueva York.

Aunque con lentitud, las mentalidades van evolucionando. Desde luego, no para reeditar aquella curiosa legislación que se promulgó después de 1945, que les permitía y les pagaba a todos los excombatientes los estudios universitarios que quisieran y en la universidad que ellos escogieran, incluso los de teología, en su caso. Pero sí se ha aceptado, desde 1968, que se puedan emplear fondos públicos para subvencionar ciertos gastos de los alumnos de escuelas privadas, como son los de transporte, manutención, libros, etc. Con ello, y con esa nueva mentalidad proescuela confesional a la que nos hemos referido, las iglesias, sobre todo la católica, esperan poder encontrar solución a la financiación de sus centros.

Las confesiones y la sociedad

Salvo los casos en los que una confesión interpreta este mundo como digno de ser arrasado, por culpa de sus propias maldades, las demás entienden que deben ser y servir como la fuerza moral que trate de mejorar la sociedad. Lógicamente, cada una organiza su estrategia y combina acciones y manifestaciones individuales y de grupo. No se trata, como dirían algunos fundamentalistas, de entender cualquier cambio de la si-

tuación actual como un logro de los llamados progresistas o de los comunistas, que suelen ser siempre el punto de referencia negativo para los norteamericanos. Tampoco, como sostienen algunos radicales, que el propio sistema del país es básicamente demoníaco. Lo normal es que, entre ambas posturas extremas, las confesiones analicen e interpreten a la sociedad norteamericana dentro de un amplio abanico, que puede ir desde un mayor conservadurismo a un elevado liberalismo.

Un ejemplo nos puede ayudar a entender mejor la realidad norteamericana, a veces complicada para la mentalidad europea. Cuando tocó a su fin la época más crucial de la llamada guerra fría, hacia principios de los años sesenta, se inició una especie de contestación, como respuesta a ese entumecimiento social, con lo que se recortaron claramente ciertos planteamientos. Por un lado, muchos jóvenes, frecuentemente cristianos y judíos, iniciaron una clara oposición, no sólo contra la sociedad, que les parecía injusta, sino también contra sus respectivas iglesias o confesiones, que según su opinión, habían olvidado sus más acendrados ideales. También dentro de un importante sector del clero, surgió la oposición a una jerarquía eclesiástica que, decían, se había establecido como una casta dirigente, no sólo por las comodidades en las que vivía, sino porque se había refugiado en sueños pietistas o ultramontanos. Los clérigos que más protestaban, o se mostraban más inquietos, eran los que cobraban sueldos de sus propias iglesias y estaban aplicados a tareas docentes o administrativas. Después de unos años de debate, la mayoría de los clérigos inquietos tuvo que plegarse a las posturas de las autoridades eclesiásticas, aunque con ciertos retoques, porque fueron presionados por un laicado que, casi siempre, era mucho más conservador.

En la sociedad norteamericana, estas posturas conservadoras suelen tener mayor aceptación, cuando el laicado tiene menor nivel cultural; a veces, es auténtico pavor el que tienen a todo lo que signifique cambio, tanto si éste es social, como pastoral o litúrgico. Por este mismo motivo, nos podemos encontrar con frecuencia, incluso dentro de una misma iglesia o confesión, con autoridades o prelados que hacen y publican declaraciones muy nobles o justas, así como sacerdotes o ministros que toman posturas muy radicales y las manifiestan públicamente, mientras que muchos fieles hacen oídos sordos a esos escritos o sermones, o los interpretan de forma mucho más conservadora o condicionada.

Es decir, que no es extraño que todas las iglesias o confesiones que actúan en los Estados Unidos sean atacadas, tanto por la derecha como

por la izquierda, o se les diga que no hacen nada o que actúan en asuntos y temas que están vedados a las religiones. Desde luego, no se debe negar que las iglesias o confesiones no son portadoras del más absoluto y claro testimonio profético, ni que ejerzan su autoridad moral conforme a una mayor o menor implantación, o una mayor o menor fuerza pastoral, e incluso económica. Por eso, en la década de los sesenta, se pudo observar que, mientras se hacían famosos algunos clérigos militantes de manera aislada, como fue el caso de Martin Luther King, entre otros, en la sociedad norteamericana creció hasta términos porcentuales desconcertantes, de un 14% al 75%, el número de ciudadanos que estimaba que las iglesias y confesiones estaban perdiendo influencia sobre la sociedad y la vida norteamericana.

Todas estas situaciones y realidades tan complejas aún se complican algo más cuando se analiza la actitud de los diversos credos ante el problema de la sexualidad y sus varias manifestaciones. Como escribe Harvey Cox en *La ciudad secular*,

> al igual que todo lo demás, las imágenes del sexo que informaron a la sociedad tribal y burguesa están expirando junto con las eras en que surgieron. La erosión de los valores tradicionales y la desaparición de los módulos aceptados de comportamiento han dejado libre al hombre contemporáneo, pero un tanto sin timón (p. 213).

Por eso, problemas como los del divorcio, el uso de los múltiples métodos y sistemas anticonceptivos, las relaciones prematrimoniales, el aborto... están presentes constantemente. Aquella revolución sexual que empezó en los años veinte y se realizó en los sesenta, tuvo diversas interpretaciones. Las grandes confesiones y denominaciones norteamericanas, más abiertas y liberales, consiguieron adaptarse con cierta rapidez a los nuevos planteamientos en la vida sexual, incluso modelaron su ética y su moral, que fue tachada frecuentemente de situacionista. Por eso, la mayoría de las iglesias protestantes han ido aceptando el divorcio y el nuevo matrimonio de los divorciados y recomendado, según los casos, algún sistema válido en el control de la natalidad.

Pero, por el contrario, la Iglesia católica se ha mantenido fiel a sus principios antiguos y tradicionales, provocando muchas veces, con esta postura, el que estos principios sean violados o el que muchos católicos tengan que pensar que están viviendo en pecado, arriesgándose a tener

que abandonar su credo. Cuando se han efectuado sondeos serios, se ha podido comprobar que, tanto en el tema del divorcio como en el de los anticonceptivos, la postura de los católicos y de los protestantes norteamericanos es muy parecida, a igual nivel sociocultural. Sólo aparecen matices en el tema de las relaciones prematrimoniales y en el de la legalización del aborto.

En los últimos años no es raro ver a sacerdotes católicos y pastores protestantes realizando manifestaciones conjuntas, exigiendo que el gobierno sea más duro en la represión del consumo de drogas, con la homosexualidad o con la pornografía. También en el sentido de solicitar la despenalización de estos hechos, aunque no los aprueben de manera explícita, hay manifestaciones conjuntas de eclesiásticos. Por el contrario, otros atentados que pueden parecer mucho más graves a lo que se suele definir como la moral evangélica, no suscitan comentario alguno por parte de las autoridades, o simples eclesiásticos, de las iglesias. Las normas sociales han sido aceptadas de la forma más absoluta, respecto de lo que se denomina afán de triunfo y del materialismo más atroz, sin que, contra esto, se oigan las voces de los eclesiásticos con la misma frecuencia.

Pero si queremos ser fieles a la realidad de los últimos años, la actitud de las iglesias ante los problemas sociales ha cambiado radicalmente. Como recordamos, desde que se pusieron de acuerdo para publicar el denominado Evangelio Social, la mayor parte de las iglesias y confesiones protestantes han ido aportando sus mejores experiencias para transmitir a sus fieles una sana insatisfacción respecto de la realidad que les circunda. Animadas las iglesias por un clero dinámico, bien preparado y avanzado, éstas han ido efectuando su particular aportación para que la sociedad viva más de acuerdo con los principios evangélicos y una moral cristiana. Así, han participado en todos los movimientos por los derechos civiles de los negros y de las minorías, contra la guerra del Vietnam, en las reconversiones industriales salvajes, contra el tráfico y el uso de las drogas... Aunque, el algunos asuntos espinosos de la política, como en el caso del Watergate, las iglesias protestantes se mantuvieron, al menos oficialmente, en una prudente discreción.

Ante algunos problemas sociales muy urgentes, como la pobreza, el racismo y sus secuelas de paro, criminalidad y la inacción de los sindicatos tradicionales, las confesiones han tomado una actitud muy positiva. Entre ellas, las cooperativas que el Consejo Nacional de las Iglesias ha organizado a los campesinos negros del bajo Misisipí (Delta Ministry), el

apoyo de la Iglesia católica a la famosa huelga de los trabajadores vinícolas de California, la creación de centros asistenciales en los barrios conflictivos, la presión que algunas instituciones ejercen cerca del Gobierno, como fue el caso de la nota que la Conferencia Episcopal Católica le pasó al presidente, en 1974, sobre el comportamiento de algunos gobiernos sudamericanos, etcétera.

No obstante, hay algunas confesiones que se oponen a esta forma de actuación. Ellos piensan que su finalidad es pura y llanamente espiritual, como hacen los testigos, mormones, Convención Baptista del sur... Todavía el norteamericano medio no entiende del todo las exigencias concretas del Evangelio, lo mismo que la sociedad de su país no entiende sus propias contradicciones.

De todas ellas, la que más ha marcado a las iglesias norteamericanas ha sido la del racismo. Como ha dicho Claude-Jean Bertrand,

> si buscamos una prueba para confirmar la apostasía de las iglesias americanas en los años que van de la Guerra de Secesión a la década de los sesenta, ésta es, sin lugar a dudas, su comportamiento de cara al racismo (p. 105).

Desde luego, ninguna otra institución hizo menos para combatirlo y, por consiguiente, ninguna otra ha salido más mancillada del problema. Se dio el caso curioso de que la integración se estaba efectuando, de una u otra forma, en el mundo del espectáculo, del deporte, en el ejército, en las universidades... mientras que se tenían que hacer muchas presiones sobre ciertas denominaciones y confesiones, para que se vieran forzadas a abrir las puertas de sus iglesias de blancos a los millares de fieles negros que deseaban acercarse a su credo.

Por ejemplo, la Iglesia metodista apenas en 1868 se atrevió a suprimir la jurisdicción especial con la que trataba a los negros. De una u otra forma, salvo la Iglesia católica, las confesiones admitían de hecho, lo que suelen tener los mormones como dogma de fe: los negros tienen una clara inferioridad. Como consecuencia, apenas después de la Segunda Guerra Mundial, empezaron a tener clérigos de raza negra sólo ciertas confesiones norteamericanas. Cuando se inició el proceso general de integración, muchos ministros y pastores que lo habían aceptado fueron *jubilados* de sus iglesias y parroquias. Incluso la propia Iglesia católica, en un célebre caso de 1962, cometió el error de censurar canónicamente a

unos seglares que habían integrado una pequeña escuela de Luisiana, lo que no significa que, en todos los demás casos, hayan sido los clérigos católicos los que han tenido que animar a sus fieles para que no impidieran ni estorbasen, sino todo lo contrario, este proceso general de integración. En el ambiente protestante, aún en nuestros días, todavía subsiste un cierto problema de segregación residencial, al que, desde luego, no son ajenos los creyentes de ciertas iglesias.

Desde principios de los años sesenta, el movimiento por la integración total y los derechos civiles se aceleró de repente. Por un lado, las iglesias «blancas» se dieron cuenta de que habían estado muy negligentes en la cruzada contra el racismo, así como las iglesias «negras» habían tenido muy apagado su activismo. Entonces, empezaron a ver la necesidad de que tanto los cristianos como los judíos debían ser los que despertasen la conciencia de los Estados Unidos. Fue cuando se empezaron a organizar centenares de manifestaciones en todo el país, la mayor parte para acompañar el movimiento de Martin Luther King. En esos años, muchos cristianos fueron encarcelados, insultados y apaleados por grupos de incontrolados que se supone también eran cristianos y se oponían a la integración racial, al menos tres fueron asesinados. En esos años, los creyentes fueron los que animaron a sus respectivas iglesias para que apoyasen, clara y tajantemente, la integración. Enseguida empezaron a verse obispos negros, negros en la presidencia de consejos estatales y nacionales de agrupaciones confesionales. La tardía pero muy poderosa presión que estaban efectuando las iglesias pronto dio sus frutos, porque, lo más importante, la mentalidad social norteamericana sobre el problema racial había cambiado en pocos años.

Como consecuencia, algunos clérigos negros empezaron su campaña particular para que las iglesias también reconocieran la cultura religiosa negra; en algunos casos, incluso emenazando con la secesión. Esta exigencia, un tanto radical, se vio amparada por lo que se denominaba «el poder negro», cuyos cuadros dirigentes, en muchos casos, habían recibido información y preparación en las sacristías de las iglesias. Este activismo, llevado en ocasiones hasta el extremo, produjo sin embargo el efecto contrario, surgiendo de nuevo una fuerte reacción antinegra. Ésta se animó por momentos, cuando entraron en escena grupos de negros izquierdistas, claramente antisionistas, y grupos de judíos ortodoxos contrarios a la integración racial. La complicación más absoluta estaba servida, porque, para colmo de males, desde fines de los años setenta, el

tema de la integración racial se complica aún más con el naciente conservadurismo social y religioso, las drogas, la falta de vivienda en las grandes ciudades, el sexo, el sida..., que también solicitan la atención de todas las iglesias.

Religiosidad «secular»

Harvey Cox, ya citado otras veces, le ha dedicado al tema un libro muy serio, que ha tenido varias ediciones. Con una ambigüedad manifiesta, tanto en lo que es el concepto de fe como en la iglesia —manifestación grupal de la misma—, nos va exponiendo lo que, en su opinión, está sucediendo en los Estados Unidos y en gran parte del mundo occidental. En el fondo, no es más que estudiar y analizar si se está dando una clara decadencia del sentido tradicional de iglesia y su actuación en Norteamérica. Unos breves datos nos clarificarán el planteamiento.

Las estadísticas más fiables hablan, por ejemplo, de que el porcentaje de judíos, con respecto al resto de la población, ha bajado casi un punto en el período comprendido entre 1937 y 1968. Sin embargo, para explicar el incremento de las inscripciones en lo que ellos denominan «la sinagoga», se suele decir que es más bien un reflejo étnico y sionista que un claro convencimiento de lo necesario que se hace vivir la fe del pueblo de Israel.

Algo parecido, pero al contrario, ocurrió con los católicos y la mayor parte de los protestantes. Sobre todo cuando, a partir de los años setenta, se pudo observar que los que se confesaban creyentes descendían en número tanto como las recaudaciones en las colectas dominicales y los participantes en los actos de culto. Se calcula que unos 2.500 sacerdotes católicos y 3.000 pastores protestantes abandonaban cada año en esa década el estado clerical. A pesar de las mejoras en los seminarios, en el trabajo pastoral parroquial, incluso de los mismos sueldos, las vocaciones sacerdotales o ministeriales iban disminuyendo. Los jóvenes no veían con tanta claridad como antes el papel del clérigo en la sociedad y en la propia iglesia. Por lo que se refiere a los seglares, menos de la mitad hablaban de poca fe o de poco interés religioso. Entre 1955, año del apogeo en la práctica religiosa semanal, y 1972 esta práctica había bajado del 42% al 36% para los protestantes, y del 74% al 57% para los católicos.

Sin que las cifras lleguen a ser tan alarmantes, en los demás credos sucede lo mismo.

Como consecuencia de esta realidad, también ha descendido el número de seminarios, de proyectos pastorales y socioasistenciales, de misiones, de escuelas confesionales, de publicaciones, etc. A la hora de buscar una explicación a esta especie de decadencia religiosa, podemos ver ciertas causas de orden interno.

Hay quien dice que las iglesias se habían convertido en una especie de sociedades clericales, que lo único que hacían era ofrecerle una *carrera* a los sacerdotes y ministros, disimulando así una creciente hipocresía y un profundo conformismo. Otros hablan de que las iglesias habían puesto su máximo esfuerzo en el incremento de sus adeptos, de sus bautismos, de sus centros asistenciales y de buenas obras. También se decía y se dice que han exigido de sus fieles un mínimo de moralidad, aconsejándoles que se acomoden a las circunstancias ambientales y que no era necesario aplicar una mayor exigencia ética; con ello habían perdido la fuerza de su autoridad moral y el atractivo de lo difícil. Sobre todo, esto era más visible en las confesiones blancas. Por el contrario, las confesiones negras habían olvidado lo necesaria que era una teología bien elaborada, así como una ética seria y comprometida. Como consecuencia, ambas han ido viendo cómo se les han alejado los jóvenes y gran parte del mundo universitario.

El caso de la Iglesia católica es algo más complejo. Ésta se vio influida por ciertos modos intransigentes, por la aplicación de su autoridad moral y por el revuelo que formó el Concilio Vaticano II. Muchos seminaristas, jóvenes sacerdotes, religiosos y monjas han ido abandonando sus respectivos estados vocacionales, ante actitudes episcopales intransigentes y por compromisos personales y sociopolíticos de doble juego. Incluso muchos católicos hacen caso omiso de las directrices pastorales de la Iglesia, sobre todo en el tema del control de los nacimientos, habiéndose observado un impresionante descenso en la práctica del sacramento de la confesión.

Ahora bien, este descenso, tanto en la pertenencia a una iglesia como en las prácticas religiosas, ha llevado a algunos analistas a pensar que esto no es otra cosa que el lógico y normal proceso evolutivo que no parará hasta concluir en una época postcristiana en los Estados Unidos. El creciente cientifismo, que presenta como inútiles e inaceptables las explicaciones de la Biblia acerca de los problemas del hombre y que habla

constantemente de lo anticuados que están los preceptos eclesiásticos, ha sido enormemente divulgado y vulgarizado hasta límites religiosos y de nueva fe. Incluso se ha llegado a rechazar totalmente el espectro de la enfermedad y de la muerte. Sólo se desea gastar y consumir, para procurar no sufrir y pasarlo bien. Se ha presentado una pseudocultura, la tecnología y la política, como los únicos instrumentos que pueden solucionarle los problemas al norteamericano de hoy.

Como suelen decir los censores, ¿qué es lo que queda en las iglesias y confesiones?, ¿por qué han perdido el sentido del pecado sin haber encontrado el del amor?, ¿por qué han abandonado el Evangelio, sin haber encontrado nuevas formas para presentarlo?, ¿por qué predican unos ideales, sin indicar cómo se pueden llevar a la práctica? Predicaban que eran del mundo, pero no estaban en este mundo. En muchos casos, apenas contaban con un laicado y los fieles eran semipaganos que habían recibido el bautismo y que se habían adherido a una iglesia por conveniencias personales, más que para recibir una fe que les comprometiera y les transformase. Por eso, la moralidad de los que se decían creyentes apenas difería de la de los no creyentes. Incluso era frecuente que muchos protestantes norteamericanos hablasen de que confiaban en su iglesia, tanto como lo hacían en su sindicato, en su club, en su asociación...

Lo que se suele llamar la cultura religiosa ha ido descendiendo en los Estados Unidos: si el 80% de los cristianos norteamericanos creían en la Biblia, apenas el 40% la lee con regularidad, y el resto apenas la ha leído, o es incapaz de pronunciar el nombre de alguno de los autores de los libros bíblicos o de los evangelistas. Incluso en los clásicos y tradicionales judíos se sabe que un buen número apenas es capaz de enunciar los principios fundamentales de su credo; la mayor parte pertenecen a instituciones judías por razón de etnia, pero no tienen el más mínimo interés en el cumplimiento y en la práctica religiosa. Como llegaron a decir muchos teólogos norteamericanos, plagiando a Nietzche y Kierkegaard, para el hombre moderno del país más tecnificado de la tierra, Dios había muerto.

Pero como ya había sucedido en otras ocasiones, un viento de reforma y de recristianización auténtica se levantó de repente. Se trataba de darle respuesta a los nuevos problemas que se les estaban presentando a los hombres. La religión tenía que presentarse como intimista, personal y universal, al tiempo que social. Las iglesias no podían seguir actuando a modo de los clubs, en los que se reunían unos aseados y dominicales

creyentes. Necesitaban buscar y tener mayores alcances y logros: evangelizar a los infieles de los suburbios urbanos, recristianizar a sus propios fieles, hacer que lo sagrado sirviera para satisfacer las necesidades más profundas y transcendentales. Sobre todo para los protestantes, no tanto para los católicos norteamericanos, se hacía necesario a una civilización urbanista y a un mundo postindustrial.

Fue entonces cuando empezaron a efectuarse algunas experiencias reformadoras en casi todas las iglesias y en casi todas las direcciones. Una vez que, por diversos motivos, casi habían abandonado su participación en las misiones fuera del territorio, las iglesias norteamericanas dedicaron su atención a los problemas de cristianización urbana en los propios Estados Unidos. La realidad con la que se enfrentaban no era fácil, incluso para la propia Iglesia católica. Ésta, que había tenido una fuerte implantación urbana, se encontró de repente con que los polacos, los italianos, etc., habían sido relevados por latinoamericanos de habla castellana. Por su parte, los protestantes, sobre todo los de raza negra, que cada día son más numerosos, se sienten atraídos cada día más por los cultos esotéricos. En las zonas residenciales suburbanas, las confesiones se dedican a organizar actos culturales y deportivos, con los que tratan de atraer a los más jóvenes. Los sermones y prédicas procuran tratar temas de actualidad o son reemplazados por películas y obras de teatro pastoral. Algunos actos de culto se han transformado casi en fiestas colectivas, no siendo infrecuente su realización fuera de las propias iglesias. Se les fue dando mayor participación a los laicos, sobre todo cuando se trataba de actuar sobre los lugares de trabajo y de diversión. Sin perder, desde luego, toda la acción en los nuevos medios de comunicación social. Al mismo tiempo, grupos de jóvenes de diversos credos se agruparon para rezar, para estudiar teología y la Biblia, para discutir y analizar los temas de actualidad. Incluso en las universidades no confesionales podemos decir que laicas, los departamentos encargados de temas y problemas religiosos han conocido un éxito enorme y un crecimiento insospechado. Jóvenes clérigos, formados con una nueva mentalidad teológica, tratan de orientar y asesorar a los norteamericanos en los problemas que se les presenten.

Sin embargo, a pesar de todo este esfuerzo de matiz y carácter más fluido y abierto, no se alcanzaron los resultados esperados, incluso las iglesias que más se habían decantado por esta tendencia, según las estadísticas, estaban entrando en una franca decadencia numérica de sus fie-

les. Por el contrario, las iglesias de carácter más conservador, sobre todo las denominadas evangélicas (Pentecostales, Adventistas, Baptistas del sur...), tuvieron un crecimiento inesperado. Su apego a la vieja mitología cultural americana, su teología simplista y muy dogmática su fervorosa espiritualidad, su constante referencia al más allá, su férrea disciplina..., ofrecían un mejor calmante y servían de sosiego a las angustias humanas, a las decepciones y a los fracasos personales de los norteamericanos. Como vemos, era todo lo opuesto a lo que ofrecían las iglesias clericalizadas, más racionalistas, tocadas de un cierto relativismo y de un mucho de reformismo social. Estas viejas iglesias inglesas del siglo XIX daban una profunda sensación de estancamiento. La única que se salvaba de la crisis era la Iglesia católica, que, aunque con altibajos, siempre se mantenía en sus ambientes.

De todo lo que estamos comentando se puede deducir que, a principios de los años setenta, las corrientes más conservadoras empezaron a controlar los centros de reunión y de discusión en casi todos los niveles religiosos, e incluso también en los políticos. Esto se hizo muy visible con los éxitos del populista y derechista G. Wallace y del republicano R. Nixon. Aunque sólo hablaban de restaurar la ley y el orden. Con esta actitud, y ante lo que se denominaba «la mayoría silenciosa», la apertura y el liberalismo político parecían haber fracasado estrepitosamente. Desde esos postulados, muchos norteamericanos se refugiaron en el ocultismo, en lo irracional, en fascinantes y extrañas místicas, en religiones orientales, en supersticiones, en la astrología... Era la fórmula para imaginarle soluciones a los problemas de los menos privilegiados, de los jóvenes, de los burgueses angustiados, del individuo aislado en la masa urbana, a los decepcionados y agobiados, a los que se refugiaban en la violencia callejera o, por el contrario, en la apatía más absurda...

Fueron años en los que la propia sociedad norteamericana llegó a estar profundamente preocupada por todo lo que le sucedía. Porque un pueblo que había sido capaz de llegar a ser el primero del mundo en ciencia, en tecnología, en captar todas las manifestaciones culturales... ¿cómo podía encontrarse desarmado espiritualmente ante el profundo cambio que estaba sufriendo?... Un país que no tenía tradición de ateísmo ni de un fuerte anticlericalismo, pero sí de individualismo y de ser antirrevolucionario, era muy normal que se angustiase y que tratase de encontrar una salida más o menos religiosa.

El ecumenismo

Como una consecuencia más de lo que venimos diciendo, e incluso desde años atrás, las iglesias protestantes, aunque parezcan adversarias y enfrentadas entre sí, se están uniendo para muchas actuaciones y buscan una teología, una liturgia y un tipo de gobierno, lo más semejante posible. La tendencia se está viendo acelerada, al darse cuenta los responsables de la ignorancia teológica reinante, de la rápida integración idiomática y social de los grupos de inmigrantes y del constante mestizaje de la población. Por la migración interna, la gente empieza a darse cuenta de que ya no pertenece a la iglesia de su barrio, sino a una confesión determinada. Por eso los protestantes norteamericanos se han dado cuenta de que están más cerca unos de otros, que de sus hermanos de la vieja Europa.

Como no se da la persecución, los cultos extraños tratan de asemejarse a las grandes confesiones tradicionales. Todos tienden a crear un modelo común, aunque sólo sea para no perder adictos. En algunos casos, los evangélicos influyen mucho sobre el modelo común a través de su biblismo, su insistencia constante sobre la acción del Espíritu Santo y su ardiente proselitismo.

Esta confluencia entre los protestantes se está viendo acompañada, en los últimos años, por un movimiento de aproximación al catolicismo. Los mismos factores antes indicados, la publicidad ideológica en los medios de comunicación social, han hecho que se conozcan mejor y que se supriman los prejuicios. La adquisición por los católicos norteamericanos de una mayor confianza en sí mismos y de un espíritu más liberal, unido al significado que, para todos, ha tenido el Concilio Vaticano II, y el peligro común de descristianización generalizada, hace que se traten de unir los esfuerzos de todos.

Pero en todo el proceso hay datos curiosos. Ya hemos aludido al renacimiento litúrgico en la mayor parte de las confesiones protestantes. Buscan mayor orden y solemnidad, mayor catolicidad. El servicio litúrgico de la comunión, que no tiene un sentido sacramental total en todas las iglesias, está cobrando, sin embargo, una mayor importancia cada día. El púlpito, y todo lo que él significa en el protestantismo, está cediendo su importancia al altar. Cada día se insiste más sobre la «comunión de los santos», sobre la iglesia universal y menos sobre la tradicional subjetividad protestante.

Por lo mismo, las iglesias que ya tenían una liturgia más desarrollada se dedican a orientarla hacia la libertad de expresión cultural, hacia la simplicidad o hacia un mayor calor humano. En este sentido, el propio catolicismo ha aceptado, aunque con mucho retraso, ciertos logros que había alcanzado la Reforma, lo que es un síntoma de su total integración en la cultura religiosa de los Estados Unidos, aun sin perder su propia y peculiar identidad. Así, ya se habla más de integración espiritual que de dogmatismo, incluso la palabra «herejía» ha sido desterrada del uso común. Mientras tanto, hay un interés, cada día mayor, en el mundo protestante por la dimensión maternal que la Virgen María le da al catolicismo, así como la curiosidad de los católicos por el mundo pentecostal.

El estudio de la Biblia se ha intensificado, incluso ya en 1970 se hizo una edición católica de la Biblia en inglés, desde los textos originales, que tuvo mucho éxito (la New American Bible). En la liturgia católica se utiliza ya el inglés en la misa y en las administraciones sacramentales. La confesión individual sufrió un retroceso en su uso, síntoma de la decadencia del sacramento de la penitencia, mientras crecían las conversiones colectivas y las absoluciones en grupo, a semejanza de algunos credos protestantes, donde los ministros son consejeros más que otra cosa. Cada día se habla más y más de que el celibato debería ser facultativo para los sacerdotes, así como de la posibilidad de aceptar el sacerdocio femenino.

Por lo que se refiere al tema organizativo, el catolicismo norteamericano ha tendido a estructurarse en un plano nacional, más que local o internacional, tal como lo había venido haciendo. El sentido de autoridad tenía que ceder constantemente ante la frecuente contestación, tanto de clérigos como de seglares. Este problema resultó especialmente agudo en el mundo de los religiosos, ajenos al control episcopal, y en las universidades católicas, donde el control episcopal se había hecho insoportable sobre algunas enseñanzas, como, por ejemplo, en la Universidad de los jesuitas, Fordham. En ciertas diócesis, los curas católicos se organizaron en asociaciones que, incluso con cierta estructura nacional, se parecen mucho al sistema sindical, en la defensa de derecho y prerrogativas. También los laicos, de forma paralela, crearon sus propios consejos parroquiales y diocesanos.

A pesar de todas las presiones ecuménicas de los Estados Unidos, el Concilio Vaticano II rechazó, en 1972, la sugerencia que indicaba que

los obispos podían ser elegidos. Pero admitió el que fueran consultados los consejos sacerdotales diocesanos. Por su parte, los obispos empezaron a aceptar sugerencias de grupos seglares a la hora de nombrar párrocos, siguiendo una costumbre y un sistema muy frecuente en todas las iglesias norteamericanas. En otro sentido, algunas confesiones protestantes que no cuentan con la institución episcopal, la están aceptando, tanto por ser una antigua tradición eclesiástica como por un sentido ecuménico y para poderle ofrecer un sistema de promoción a sus clérigos.

Todo este ambiente nacional, e interno dentro de las confesiones, ha ido promocionando la formación de asociaciones, hasta el punto que la fragmentación en el protestantismo se está reduciendo con mucha rapidez. Primero en el interior de las grandes confesiones, tales como en el metodismo, presbiterianismo y, sobre todo, en el luteranismo, cuyas facciones se han visto reducidas de 150 a 12. Después, los congregacionalistas se han unido a otros reformados. Ya en el año 1960, las Uniones Presbiterianas (United Presbyterians) propusieron a los episcopalianos, metodistas blancos y negros, congregacionalistas y discípulos, unirse con ellos y formar una sola iglesia. La idea no fue mal vista y se dieron los primeros pasos, pero en 1972 la acción fue suspendida, por la oposición sobre todo de los eclesiásticos burócratas que se resistían a la fusión administrativa. No obstante, en un nivel local, las uniones se están produciendo, sobre todo en las zonas rurales, donde el sentido de comunidad está mucho más arraigado, aunque también se está extendiendo a los suburbios.

Siguiendo esta tendencia, algunas asociaciones han visto la luz, aunque siempre buscando un cierto parentesco eclesial. Así la Christian Holiness Association, la National Association of Evangelicals, etc. Incluso en casi todos Estados existe un Consejo de las Iglesias, en el que están agrupadas las grandes denominaciones para efectuar ciertas actividades, excepción siempre del Sínodo de Misuri y la Convención Baptista del Sur. También, en la misma línea, existe un Consejo Nacional de las Iglesias. No debemos olvidar que la contribución norteamericana a la gestación y funcionamiento del Consejo Ecuménico de las Iglesias (263 iglesias, de 90 países) ha sido muy fuerte y esencial.

En la mejor línea de colaboración, luteranos y anglicanos parecen dirigirse hacia la intercelebración, la intercomunión y el intercambio de clérigos. Además, aunque cada uno por su lado, están celebrando reuniones teológicas con los católicos, pensando en una reunión futura. Cuando se

han efectuado encuestas, la mayoría de los laicos protestantes norteamericanos se muestran favorables a una mayor colaboración con los católicos, sobre todo desde el Vaticano II. Esta nueva actitud favorece el que los católicos participen en los Consejos de las Iglesias, en algunos Estados, como en Nuevo México, Texas y California. Los seminarios se intercambian textos y profesores, y las iglesias sus predicadores: Billy Graham se reunía con el cardenal Spellman cuando actuaba en Nueva York. Hasta con los propios judíos se efectuaban experiencias semejantes: en febrero de 1975, un sacerdote de la catedral neoyorquina de San Patricio predicó en la sinagoga Emanu-el, y un rabino, en esa catedral. Ahora bien, la mejor experiencia ecuménica es doble: en la Universidad de Columbia el servicio religioso es común a todos los credos y confesiones. Síntoma de que todos desean llegar a la unión es la cada vez mejor actuación y colaboración de la National Conference of Christian and Jews.

¿UNA «IGLESIA» NORTEAMERICANA?

A lo largo de estas páginas hemos aludido en varias ocasiones al hecho de que americanismo y religión han estado íntimamente enlazados. Se ha dado una mezcolanza tan intensa, que muchos hombres «religiosos» fueron los fundadores del pensamiento filosófico nacional. Por supuesto, las iglesias y las confesiones, en variada proporción, están estrechamente asociadas a todos los acontecimientos del país y en todos los movimientos populares.

Esta situación ha dado origen a una especie de ambigüedad, de la que ha surgido una «religión civil», tal como ha sido enunciada. Esta «religión civil» ha sido confundida por muchos norteamericanos con el verdadero protestantismo, e incluso hasta con el mejor judaísmo y catolicismo más auténtico. Por ello, aunque ciertos enfrentamientos u oposición entre confesiones puedan parecer irreductibles, sus mayores o menores aportaciones a lo que se suele entender por una ideología americana hacen que se sientan muy orgullosos de pertenecer a los Estados Unidos.

Como se recordará, el mismo Alexis de Tocqueville escribía allá por 1830 que

> en los Estados Unidos la religión aparece más como una opinión general que como una doctrina revelada.

Consecuentemente, la religión, aparte de ser la creencia en un Dios y de tener unas prácticas de esa fe, le aporta al norteamericano la certeza de que su fe es algo bueno en sí misma, toda vez que contribuye a la felicidad del ciudadano y al bienestar de la nación. Por eso, el buen espíritu religioso aportará energía para el trabajo, prosperidad, tranquilidad de espíritu, al tiempo que colaborará con el orden social, la libertad y, por tanto, con la democracia.

Es una forma íntima de ver cómo los americanos han sido un pueblo *elegido* que, a pesar de ciertos *demonios* externos, de algunas crisis e incluso de ciertas guerras, está llamado a construir el «Reino de Dios» sobre la Tierra.

Páginas atrás indicábamos que esta «religión civil» suele estar íntimamente ligada al *American Way of Life* actual, así como también al denominado «sueño americano». Por este motivo se verá afirmada por los grandes sacerdotes que son los presidentes de la nación y por los intérpretes de las Escrituras que son los miembros del Tribunal Supremo, tal como los ha definido Bertrand. Dos ejemplos nos ilustrarán esta afirmación. El presidente D. Eisenhower dijo: «Nuestro sistema de gobierno no tendría sentido si no estuviera fundamentado sobre una profunda fe religiosa, sea la que sea». El Tribunal Supremo declaró: «Somos un pueblo religioso, por tanto, todas nuestras instituciones deben presuponer la existencia de un Ser Supremo».

Por eso, no es extraño que la religión haya sido confundida con el patriotismo con mucha frecuencia. Por eso, éste se ha visto obligado a buscar sus propios profetas, sus mártires, sus grandes acontecimientos, sus santos lugares, sus símbolos y hasta sus ritos solemnes, tal como han sido comentados por Ellis. Todas las fiestas nacionales, de cualquier índole que sean y cualquier origen que tengan, contarán con un profundo carácter religioso, con una mitología y un vocabulario religioso propio en cada caso.

Desde luego, es innegable que, de una forma colectiva, las iglesias americanas han ayudado a fomentar, en mayor o menor escala, el puritanismo, el maniqueísmo, el racismo. Lo mismo han hecho con el culto del éxito material individual, ese que dio lugar al capitalismo salvaje y a una especie de imperialismo de guante blanco, que son los dos ingredientes fundamentales del americanismo a los ojos de sus enemigos, interiores y exteriores. En contrapartida, y como se les ha inculcado a todos los norteamericanos un fuerte individualismo, un inconformismo pro-

fundo y una especie de sentido libertario, típicos del protestantismo, estos mismos factores han ayudado y colaborado en preservar al país, a lo largo de los años, de cualquier tentación totalitaria.

También en otro orden de cosas, la religión norteamericana ha alimentado el dinamismo, la generosidad, el igualitarismo, la tolerancia en términos generales, el humanismo..., y todo con un profundo idealismo que ha sido capaz, con el gran pueblo que es, de mezclar todas las etnias y alzarse con la primacía mundial. Tomando elementos de aquí y de allí, mezclando diversas ideologías religiosas, la religión ha ayudado a formar la conciencia, a soldarse como nación y a ser capaz de afianzarse en todo su poso interior, para poder mirar al futuro sin ninguna nostalgia.

Por eso, para el ciudadano, la religiosidad americana apenas implica que ha podido quedar clasificado dentro de una iglesia o confesión, que, por otro lado, debe responder a sus necesidades propias. En ella, el ciudadano efectúa unas prácticas semanales, o con más regularidad si cabe. De ellas recibe una fe, un comportamiento ético, unos matices de americanidad, un certificado de conformidad, e incluso una cierta identidad ante la masa. La religión también le ofrece un afianzamiento en la comunidad y en unos gestos sociales, a veces hasta rituales, que le afirman y acentúan en su existencia sin exigir nada a cambio.

Con este enfoque no es extraño que la religiosidad americana tenga una enorme pujanza. Además, esta forma de ser religiosa tiene una enorme vitalidad, circunstancia que puede extrañar que se esté dando, precisamente, en el país más próspero y tecnológico del mundo. Ello nos puede llevar a pensar que el americano sea capaz de concebir la práctica religiosa con un profundo sentido utilitarista, como si la divinidad pudiera ser interpretada como un genio protector, cuando no en clara contradicción o incompatibilidad, entre una fe auténtica y esta especie de sincerismo, secularismo, laxismo y nacionalismo eclesiástico.

Ahora bien, no nos queramos engañar ni simplificar excesivamente las cosas. Es muy probable que esta forma de ver, aceptar y aplicar la fe, a través de unas instituciones eclesiásticas, pueda ser la característica actual no sólo de la religiosidad americana, sino del propio país.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

MANUALES Y DICCIONARIOS

1. Delacroix, S. (coordinador), *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, París, 1957, 4 vols. Buen enfoque e interpretación dentro de una historiografía actual. Las ilustraciones seleccionadas ayudan a la comprensión del texto.
2. D[illegible], *Histoire de l'Église* [illegible] vol. XI, [illegible] *Canada* (París, 1949) en el vol. XV, de la [illegible] (París, 1965). En ambos casos, la información es precisa y se encuentra una selecta bibliografía.
3. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Canadá, vol. I, 1049-1074, y *Etats-Unis d'Amérique*, vol. II, 1452-1496, París, 1930 ss.
4. Fliche, A., y Martin, V. (directores), *Historia de la Iglesia*, edic. castellana, Valencia, 1976 ss., vols. XX ss.
5. Jedin, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1977, vol. VI ss. aunque los autores son varios, dependiendo de los capítulos.
6. *New Catholic Encyclopedia* y *Catholic Encyclopedia*, Nueva York, 1967, donde, según las voces que se consulten, puede obtenerse una información puntual, aunque sólo de los Estados Unidos.
7. [illegible] (1966), para las informaciones que necesiten de actualización, especialmente las estadísticas.

ESTUDIOS SOBRE LOS ESTADOS UNIDOS

1. Ahlstrom, S. E., *A Religious History of the American People*, Yale, University Press, 1972. Contiene una importante bibliografía, y bien seleccionada, como suelen ser las publicaciones de esa prestigiosa Universidad

BIBLIOGRAFÍA

Manuales y Diccionarios

1. Delacroix, S. (coordinador), *Historire Universelle des Missions catholiques*, París, 1957, 4 vols. Buen enfoque e interpretación dentro de una historiografía actual. Las ilustraciones seleccionadas ayudan a la comprensión del texto.
2. *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclesiastique*. En el vol. XI, *cfr.* la voz *Canadá* (París, 1949), en el vol. XV, *cfr.* la voz *États-Unies* (París, 1963). En ambos casos, la información es precisa y se encuentra una selecta bibliografía.
3. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Canadá, vol. I, 1049-1074, y *États-Unies d'Amérique,* vol. II, 1452-1496, París, 1930 ss.
4. Fliche, A., y Martín, V. (directores), *Historia de la Iglesia*, edic. castellana, Valencia, 1976 ss., vols. XX ss.
5. Jedin, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1977, vol. VI ss., aunque los autores son varios, dependiendo de los capítulos.
6. *New Catholic Encyclopedia* y *Catholic Encyclopedia*, Nueva York, 1967, donde, según las voces que se consulten, puede obtenerse una información puntual, aunque sólo de los Estados Unidos.
7. *Yearbook of American and Canadian Churches* (1973), para las informaciones que necesiten de actualización, especialmente las estadísticas.

Estudios sobre los Estados Unidos

1. Ahlstrom, S. E., *A Religious History of the American People*, Yale, University Press, 1972. Contiene una importante bibliografía, y bien seleccionada, como suelen ser las publicaciones de esa prestigiosa Universidad.

2. Bertrand, C. J., *Les Églises aux États-Unis*, París, 1975. Aunque muy sintético, presenta una estupendo estudio de todas las confesiones, en su perspectiva histórico-religiosa. Es buen conocedor del tema y de la bibliografía al uso.
3. Buren, P. M. van, *El significado secular del Evangelio*, Barcelona, 1968. Junto con el estudio de Cox, es una interpretación de cómo enfocan muchos cristianos norteamericanos la religiosidad de hoy.
4. Cox, H., *La ciudad secular*, Barcelona, 1968[3]. En su perspectiva histórica, análisis teológico-político de la idea religiosa en los Estados Unidos de hoy.
5. Ellis, J. T., *American Catholicism*, University of Chicago Press, 1969. Perspectiva y análisis crítico, no sólo del catolicismo, sino de la idea religiosa del norteamericano.
6. Houtard, F., *Aspects sociologiques du catholicisme américaine*, París, 1957. Con la característica orientación de aquel análisis teológico «comprometido» de los años cincuenta, con visos de sociología religiosa, nos acerca el autor a las nuevas perspectivas que, por entonces, abrían los pastoralistas.
7. Julien, C., *El suicidio de las democracias*, Barcelona, 1974. Es un análisis crítico del comportamiento y de la interpretación de la democracia, con sus manifestaciones, sobre todo en los Estados Unidos. Es un libro en la misma línea de otro del mismo autor, *El sueño americano*, al que ciertamente amplía y mejora. El capítulo en el que se incluye el comentario acerca de la religiosidad norteamericana es muy oportuno.
8. Maynard, Th., *Histoire du catholicisme américaine*, París, 1948. Una buena síntesis del tema, aunque demasiado lineal.
9. Mead, F. S., *Handbook of Denominations in the United States*, Abingdon Press, 1970[5]. Aunque ciertamente partidista, es esencial para principiantes y para poder desenvolverse en el mundo de las confesiones religiosas de los Estados Unidos.
10. Monford Jones, H., *Este extraño Nuevo Mundo*. México, 1966. Para entender la visión que los ingleses y los franceses tuvieron de América, de la América que ellos inventaron, y cómo ésta se fue transformando, conforme la habitaron y la conquistaron. También qué visión religiosa surgió y cómo se analizó desde las distintas confesiones.
11. Saatman, J., *Le protestantisme américaine*, Lovaina, 1953.

Estudios sobre el Canadá

1. Bouchard, J., *R. P. Paul Le Jeune, S. I., la Fondation des Missions des Jésuites en Nouvelle-France*, Roma, 1958.

2. *Dictionnaire Génerale du Canada*, publicado bajo la dirección de Louis Lejeune, Otawa, 1931, 2 vols. Resulta indispensable para acercarse a las generalidades de la historia religiosa del Canadá.
3. Giraud, M., *Histoire du Canada,* París, 1971[5]. Muy general, pero bien construido.
4. Grant, J. W., *The Church in the Canadian era*, Toronto, 1972. Muy general y global, poniendo mayor énfasis en la época que se puede denominar «nacional».
5. Saint-Denis, D. de, *L'Èglise catholique au Canada. Précis historique et statisque*, Montreal, 1954. Es la puesta al día de una edición anterior de fray Jorge de Quebec (1944), en la que se puede encontrar lo más esencial sobre la organización y desarrollo de la Iglesia canadiense.
6. Savard, P., *Aspects du catholicisme canadien-français au* XIX *siécle,* Montreal, 1980. Es de lo poco que se puede encontrar sobre el catolicismo canadiense en el siglo XIX.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de junio de 1992.

El libro *Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá,* de José Luis Mora Mérida, forma parte de la Colección «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», dirigida por el Profesor Alberto de la Hera, Catedrático de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid.

COLECCIÓN IGLESIA CATÓLICA
EN EL NUEVO MUNDO

- Los dominicos en América.
- Religiosos en Hispanoamérica.
- Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá.

En preparación:

- Los franciscanos en América.
- Jerarquía eclesiástica americana.
- Misiones españolas en Filipinas y el Oriente.
- Estado e Iglesia.
- Misiones del Paraguay.
- La Iglesia en la América del IV Centenario.
- Historia de la Iglesia en Brasil.
- Los jesuitas en América.
- La Iglesia Católica y América.
- El siglo XIX: la Iglesia en la América independiente.
- El siglo XX: la Iglesia en la América actual.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y post-colombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492,* de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



EDITORIAL
MAPFRE